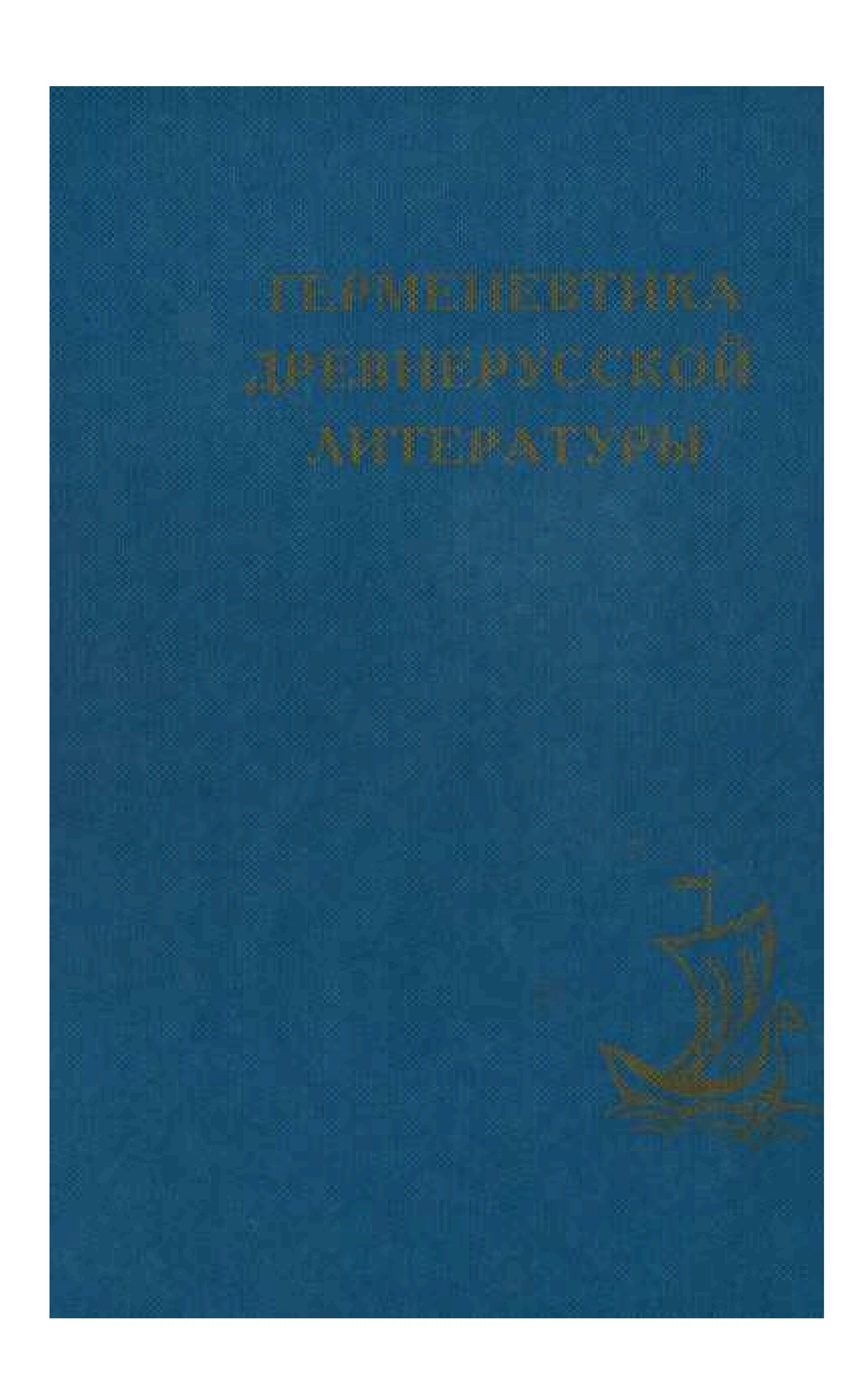

ГЕРМЕНЕВТИКА
ДРЕВНЕРУССКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

Институт мировой литературы РАН
Общество исследователей Древней Руси

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Сборник 9

Ответственный редактор
Е.Б.Рогачевская

МОСКВА 1998

ББК 83.3

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда,
проект № 97-04-162 10 д*

ISBN 5-201-13323-1

ОТ РЕДАКТОРА

Издаваемые Отделом древнерусской литературы ИМЛИ им. А.М.Горького РАН и Обществом исследователей Древней Руси сборники «Герменевтика древнерусской литературы» получили уже достаточную известность среди медиевистов всех специальностей как в России, так и за рубежом. Первый выпуск появился в 1989 г., и мы очень надеемся, что благодаря финансовой поддержке РГНФ нам удастся в 1998—1999 гг. отметить десятилетие издания выходом 10-й книги.

За время, прошедшее с момента выхода в свет первых выпусков «Герменевтики», наши сборники зарекомендовали себя как серьезные научные книги, а само издание, так и оставшись малотиражным (первые тома «Герменевтики» уже давно являются библиографической редкостью), постепенно стало периодическим, чем мы все (авторы, редакторы, спонсоры) очень гордимся. Вместе с повышением уровня издательского оформления книги мы все время стремимся к повышению и научного уровня. Все авторы (а среди них есть и постоянные) знают, что мы не хотели бы вводить тематические ограничения. Все, что касается древнерусской культуры в широком смысле этого слова, для нас подходит. Но опыт работы с «Герменевтиками» показал, что практически невозможно стало выдерживать тот принцип, который был провозглашен в первом сборнике «Герменевтики», а именно: работы не редактируются, каждый автор сам отвечает за свой труд. На деле оказалось, что практически невозможно совместить этот принцип со стремлением сделать издание по-настоящему научным и интересным. Поэтому мне как редактору этого выпуска, а также всем остальным сотрудникам Отдела (редакторам предыдущих выпусков или редакторам потенциальным) хотелось бы высказать некоторые пожелания, какими бы мы хотели видеть работы, предлагаемые в «Герменевтику».

Главное, как нам кажется, это научный подход и академичность статей. Нам хотелось бы направить издание в русло академической науки и по возможности избежать в статьях обзоров, рефератов, а также излишней полемичности. Главное, что приветствуется в работе,— это ее новизна и доказательность. Это аксиома в науке: любая точка зрения или гипотеза имеет право на существование, если она оригинальна и доказана.

Как и прежде, мы будем приветствовать разнообразие методических и методологических подходов к изучению явлений. И это, пожалуй, основная задача работы нашего семинария, где заслушанные доклады обсуждаются прежде всего с точки зрения методологии.

Может быть, в следующих выпусках нам удастся представить большее разнообразие жанров научных работ. Поэтому мы ждем не только хороших статей, но и интересных публикаций, комментариев, рецензий, библиографических материалов и др.

Авторы и редакторы выражают благодарность директору ИМЛИ РАН им. А.М.Горького члену-корреспонденту РАН Ф.Ф.Кузнецову за его помощь при публикации первых книг «Герменевтики» и за его внимательное и доброжелательное отношение к нашему труду.

Е.Рогачевская

И.Г.Добродомов

ГОТСКИЕ ДЕВЫ И *РУССКОЕ ЗЛАТО* В «СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

Загадочные *готские девы*, упомянутые в следующем контексте «Слова о полку Игореве»: «Се бо Готскія красные дѣвы въспѣша на бревѣ синему морю. Звоня Рускымъ златомъ, поютъ время Бусово, лелѣютъ месть Шароканю» (с. 25—26 первого издания),— вызвали следующее недоумение первых издателей памятника: «По какой связи сія одержанная Половцами побѣда могла доставить Готфскимъ дѣвамъ Русское золото, сообразить не возможно».

Применительно к пониманию выражения *Готскія дѣвы* возникла большая литература, в которой можно выделить четыре различных направления:

приземленно-историческое,
конъюнктурно-фантастическое,
скептическое,
поэтическое.

Наиболее популярное приземленно-историческое направление связано с многочисленными попытками найти каких-либо готов и приписать им радость по поводу победы половцев или поражения Игоря.

В качестве таких го́тов чаще всего видят го́тов крымских, как это весьма подробно изложено в обстоятельной статье А.Н.Карсанова «"Готские девы" в "Слове о полку Игореве"» («Герменевтика древнерусской литературы XI—XIV вв.» Сб. 5, М., 1992. С. 99—112).

Го́тов Приазовья видел здесь А.А.Куник в своей статье «О записке готского топарха (По поводу новых открытий о таманской Руси и крымских Готах)» (Записки имп. Академии наук. Т. 24, книжка 1. СПб., 1874. С. 141), на основе отожествления *Синего моря* в «Слове о полку Игореве» с *Азовским морем*.

Гóтов, населявших приморские города к югу от устья Дуная, готóв видеть здесь А.Л.Никитин в статье «К вопросу стратификации "Слова о полку Игореве"» («Герменевтика древнерусской литературы». Сб. 1: XI–XVI века. М., 1989. С. 148–153).

Весьма популярным было обращение к тмутороканским готам — «тетракситам», чего в течение более чем трех десятилетий придерживался в редакции В.В.Мавродина[1] академик Д.С.Лихачев (последний раз в книге: Лихачев Д.С. «"Слово о полку Игореве" и культура его времени». Л., 1978. С. 109–112. Впервые: «Исторический и политический кругозор автора "Слова о полку Игореве"» // «Слово о полку Игореве». Сборник исследований и статей под ред. В.П.Адриановой-Перетц. М.—Л., 1950. С. 26–27).

Во втором издании своей книги «"Слово о полку Игореве" и культура его времени» (Л., 1985. С. 170–172) Д.С.Лихачев неожиданно перешел к другой точке зрения, возникшей под влиянием ошибочных соображений М.А.Салминой о том, что *готские* девы пели на острове *Готланд* в Балтийском море. *Ранее* такую точку зрения высказывал Ив.М.Кудрявцев в неопубликованной статье, известной нам по пересказу Ф.М.Головенченко[2].

Столь же неудачна была и моя попытка найти готское население в зоне похода князя Игоря 1185 года с опорой на топоним *Готня* (в современной Белгородской области), предпринятая в тезисах так и не состоявшегося доклада «Готские девы "Слова о полку Игореве" и проблемы готской топонимии в Северном Причерноморье»[3].

Трудности в истолковании загадочного образа готских дев, поскольку готский период в истории Южнорусских степей (Северного Причерноморья) относится к III–IV вв. н.э. и никак не соприкасается с половецким (куманским) периодом XI–XIII вв., заставляли некоторых любителей сомневаться в правильности прочтения *готскїя дѣвы* и вносить в текст ничем не оправдываемые конъектуры: в одних случаях начало фразы произвольно искажается и читается без учета особенностей древнерусской орфографии *се бог отьский*, что, по мнению конъектурщика, якобы является внесенной в текст маргинальной глоссой к недалеко впереди стоящему слову *Дивъ*; в других — произвольно же предлагают вместо *готскїя* читать *хотскїя*, то есть якобы «желанные»; в третьих — видят одновременно и фантастических *богов отьских*, и *гатьских дев*, т.е. русалок (вблизи гатей), и даже *Го(спод)ьских дев*, т.е. монашек («невесты Господни»)[4].

Эти конъектурно-фантастические домыслы дилетантов не попали даже в пятитомную «Энциклопедию "Слова о полку Игореве"», уделяющую и дилетантам довольно много внимания, вперемежку со специалистами. Также не отражены здесь и скептические взгляды, а взгляды в связи с поэтическим отожествлением готских дев и половцев лишь безадресно упомянуты под словом *девы*: «высказы-

валось также мнение, что готами в "Слове" названы половцы» (т. II. С. 97).

Безнадежность всех предложенных в литературе суждений о готских девах заставило известного медиевиста М.Ф.Мурьянова прибегнуть к предложению «об издательских вставках в текст», как резюмировал соображения этого исследователя А.Б.Страхов, издатель его книги («Слово о полку Игореве» в контексте европейского средневековья. Вступительная статья и комментарии О.Н.Трубачева. Комментарии и послесловие А.Б.Страхова // Palaeoslavica, vol. IV /1996/ Cambridge, Massachusetts. С. 96–101, 234)[5].

По мнению М.Ф.Мурьянова, видевший рукопись «Слова о полку Игореве» Н.М.Карамзин «выразил недоверие к тексту издания в интересующем нас месте, как это видно по его пересказу-переводу «Слова о полку Игореве»: «Половцы, торжествуя, ведут Игоря в плен и девицы их[6] поют веселые песни на берегу синего моря, звеня русским золотом» (с. 96–97).

М.Ф.Мурьянова особенно смущало слово *готскїя*, «как это значится в первоначальном тексте "Слова о полку Игореве". Но это ли слово стояло в рукописи, разборчиво ли оно было написано, не прочитали ли публикаторы то, что им хотелось прочесть, и почему с этим прочтением не согласился Н.М.Карамзин?» (с. 99). Гóтов, по мнению М.Ф.Мурьянова, Древняя Русь знала плохо, однако «когда готовилась первая публикация "Слова о полку Игореве", русское общество имело некоторое представление и об истинных готах Северного Причерноморья эпохи Великого переселения народов; об этих готах писал, в частности, С.С.Бобров («Херсонида». 1798–1804). Здесь остатки готов действительно обитали во время Игорева похода, когда в Европе уже никто не считал себя готом. Этот исторически достоверный факт доныне тревожит воображение — и питает пустую надежду, что именно их имел в виду поэт "Слова о полку Игореве"» (с. 100).

В послесловии к книге М.Ф.Мурьянова ее издатель А.Б.Страхов пошел еще дальше и увидел в этих словах покойного автора вынужденную попытку «заговорить об издательских вставках в текст («Готскїя дѣвы»)» (с. 234) *древней поэмы*.

Со всем этим, однако, нельзя согласиться по целому ряду причин, поскольку Н.М.Карамзин нисколько не сомневался в данном случае по поводу тексту издания и вполне убедительно, хотя и без особых обоснований, в красных готских девах чисто поэтическим чутьем уловил здесь дев половецких (д е в и ц ы и х), никак не выразив сомнения в тексте.

Н.М.Карамзин фактически начал традицию чисто художественного отождествления готских красных дев и красных девок половецких, ранее упомянутых в другом месте памятника (с. 10–11 первого издания).

Такое поэтическое отожествление готских дев с половецкими фигурировало и у некоторых других исследователей «Слова о полку Игореве», а также у некоторых переводчиков и дилетантов, но оно обычно высказывалось попутно, без особого мотивирования и терялось в массе других соображений, как это имело место у С.П.Шевырева (в изложении Е.В.Барсова):

«Готские девы то же, что Половецкие, а о половецких песнях говорит также летопись: Сырчан, хан Половецкий, загнанный за Дон Владимиром Мономахом, а потом оживший рыбою, как выражается летопись, узнав о смерти Владимира, посылает в радости к своему брату гудца и велит ему петь песни Половецкие»[7].

Сторонники поэтического подхода, отправляясь от загадочных готских дев, высказываются за отожествление готских и половецких дев на фоне довольно рискованных суждений. Например, Д.И.Проворовский в своем «Новом опыте объяснительного изложения "Слова о полку Игореве"» считает, что «в образе шумящих ворон и готских дев представлены мифические существа, подобные древним вакханкам, неистово пирующим в честь Буса и во славу Шарокана»: «В образе Готских дев поэт, мне кажется, представил ликования Половцов по случаю победы над Игорем»[8].

Галицийского педагога-филолога и историка Е.О.Партицкого загадочные *готскія дѣвы* подвигли на попытку увидеть в «Слове о полку Игореве» следы сильного скандинавского влияния:

«Наткнув ся я на выражене "красныя готскыя дѣвы" и ту одкрыв ся мене в поэмате целый, доси неким незамеченый свет повночной митологии» (с.4). Он считает готских дев валькириями, управляющими судьбами воин и принимавшими участие в дележе добычи, и видит поэтический образ для половцев: «половецки девчата звонят русским золотом»[9].

Экстравагантными суждениями затемнялось заслуживающее гораздо большего внимания художественное отожествление готов и половцев.

Принципиальную позицию по поводу отожествления образов *красныя дѣвкы половецкыя* и *готскія красные дѣвы* обозначила лишь переводчица Софья Козленицкая:

«<...> *предоставляя ученым разъяснять*, каким образом *готскія* девушки могли звенеть русским золотом, прославляя половецких ханов: *время Бусово* и *месть Шараканю* (так!) — я принимаю дающее большую художественную цельность предположение, что слово *готскія* возможно заменить словом *половецкія* <...>[10].

Некоторый нерешительный шаг в сторону отожествления готских и половецких дев сделал А.С.Орлов, хотя в целом остался на позициях поиска готов реальных: «Если Готьскыя <форма Екатерининской копии — И.Д.> не считать ошибкой вместо книжного

Готфския (т.е. варварские), то естественно, следует отнести это название к готам, севшим на берегах Черного и Азовского морей во второй половине II в. н.э. и там уцелевшим в остатках»[11].

Поэт и дилетант О.Сулейменов в развитие этой идеи не названного им А.С.Орлова одно время решительно считал, что автор «Слова о полку Игореве» этноним *готы* «мог употребить, обозначая причерноморских кочевников-половцев»[12], но впоследствии без особой мотивировки незаметно и решительно перешел к уже упомянутым фантастическим конъектурам.

Между тем, для чисто интуитивного поэтического отожествления готских красных дев с красными девками половецкими имеются неоспоримые исторические свидетельства, правда относящиеся к более позднему времени.

Когда византийский историк конца XIII — начала XIV века Георгий Пахимер говорит о покоренных Ногаем из Тохарцев, которые именовались Монголами (Μυγούλιοι), племенах к северу Евксинского Понта: Аланах, Хикхак, Готах и Руссах, усваивающих их язык и, по обычаю, нравы, одежду и ставшими их союзниками на войне[13], то под готами, скорее всего, надо понимать половцев, которые до прихода татар вместе с менее многочисленными аланами господствовали в Южнорусских степях Северного Причерноморья: половцы фигурируют здесь под именем готов, которых в XIII веке здесь уже давно не было — вопреки соображениям В.В.Мавродина[14].

От более позднего времени дошли сведения об отожествлении готов с половцами на основании проживания их в разное время на одной и той же территории Северного Причерноморья.

Отожествление половцев с готами содержится в «Трактате о двух Сарматиях» (1517 г.) польского географа и историка Матвея Меховского, который говорит об этом в связи с событиями, ошибочно датируемыми у него 1211 годом, когда «татарское племя <gens Tartarorum> ...пришло от предгорий Индии <de submontibus Indiae> к половцам <ad Polowczos>»: «Половцы <Polwci> — это племя, обитающее по северному берегу Эвксинского моря, за Меотидскими болотами, которое другие называют готтами <quos allii Gothos appellant>»[15].

Современник этого польского автора Альберт Кампензе в «Письме Его Святейшему Папе Клименту VII о делах Московии» (1523 или 1524 г.) об этих победах татар говорит, используя только термин *геты* <Gethi>, или *готы* <Gothi>: «<...> около 1210 года Татары, прибыв от Северо-индийского хребта, заняли все земли выше Меотийских болот и Танаиса лежащие, вытеснив из них и почти совершенно истребив прежних обитателей: гетов или готов»[16], но, безусловно, здесь речь идет о половцах.

Для нас особенно важным представляется свидетельство С.Герберштейна (1486—1566) о том, что такое отожествление половцев с готами было хорошо известно и на Руси: «Русские утверждают, будто половцы — это готы, но я не разделяю этого мнения»[17]. К сожалению, С.Герберштейн не ссылается на использованный им источник этих сведений, которые он излагает после общей ссылки на сообщения русских летописей о татарах, а также непосредственно после полемики с Матвеем Меховским о происхождении этнонима *половцы*.

Сохранившееся даже в XVI веке представление о тождестве готов и половцев, обитавших на одной и той же территории Северного Причерноморья соответственно в III—IV вв. и в XI—XIII вв., было, вероятно, гораздо более актуальным в эпоху «Слова о полку Игореве», когда один из этих народов — половцы — реально проживал на той же территории, где раньше обитали готы. Последние считались предками более новых обитателей на их старой территории.

Мы не знаем в известных нам русских летописях отожествления *готов* с *половцами*, но последние в старинной русской лексикографии (в азбуковниках) часто отожествляются с *татарами*, с которыми также отожествляются *ковары* (казары), *скифы* и *готфы*.

Ограничимся приведением лишь двух отожествлений:

1) в половецко-русском словарике «Толк языка половецкого» по спискам XVI—XVII вв.: «сарракине — половчане, рекше татарове»[18];

2) в азбуковнике начала XVII века «Книга, глаголемая алфавит, содержащая в себе толкование неудобь разумеваемых речей, иже обретаются во святых книгах словенского языка, иностранными глаголании положены»: «готфы, скифьския татарове иж(е) живут во странѣ северней, нарицаемей внутреняя варвария сириискаяа, а пошли готфы от татар, а инде пишет(ся), яко пошли готфы от татар, а инде пишет(ся), яко пошли готфы от нѣмець»[19].

Как видим, русским книжникам была небезызвестна и германская генеалогия готов, которая принята и современной наукой.

Отожествление готских красных дев с красными девками половецкими помогает не только ответить на недоумение первых издателей «Слова»: «По какой связи сія одержанная Половцами побѣда могла доставить Готфскимъ дѣвам Русское золото, сообразить не возможно»,— но и объединить в единый образ все четыре употребления поэтического слова *злато* в произведении.

Во всех четырех случаях речь идет о трофейном золоте, которое было захвачено русичами вместе с красными девками половецкими в первом же бою: «Съ заранїя въ пят<о>къ потопташа поганыя плъкы Половецкыя; и рассушась стрѣлами по полю, помчаша крас-

ныя дѣвкы Половецкыя, а съ ними злато, и паволокы и драгыя оксамиты <...>» (с. 10–11 первого издания).

Но последующее поражение русичей лишило их не только свободы, но и богатой добычи, поэтому «Жены Рускія въсплакашась аркучи: уже намъ своихъ милыхъ ладъ не мыслію смыслити, ни думою сдумати, ни очима съглядати, а злата и сребра ни мало того потрепати» (с. 20).

По этому поводу потери золота, которое лишь на короткий момент побывало русским и вновь вернулось в половецкие степи, сетуют даже посторонние, осуждая неудачника в противоположность прославлению победителя Святослава: «Ту нѣмцы и Венедицы, ту Грецы и Морава поютъ славу Святославлю, каютъ Князя Игоря, иже погрузи жиръ во днѣ Каялы рѣкы Половецкія, Рускаго злата насыпаша» (с. 20).

Вернувшееся к готским-половецким девам после кратковременного пребывания в руках русичей золото для автора «Слова» остается русским, что он и подчеркивает в словах, с анализа которых начиналась данная заметка.

Что касается несколько неожиданного предположения М.А.Салминой относительно упоминания *готов* во фразе о бегстве половцев от приближающегося русского войска: «А Половци неготовами дорогами побѣгоша къ Дону Великому...» (с. 9), как якобы «не готовыми дорогами», «не дорогами го́тов»,— то оно весьма уязвимо прежде всего словообразовательно, как и еще более фантастические соображения о *времени Бусовом* как *об эпохе кораблей бус*[20], и принято быть не может. Экстравагантные *Готовы дороги* вместо *готские* совершенно ничего не проясняют, а ставят только новые вопросы, как и старое желание А.Ф.Вельтмана найти *готов* в темном месте заключительной части «Слова» — в конце слов автора, вводящих прямую речь Бояна (и Ходыны?): «Рекъ Боянъ и ходы на Святъславля пѣснотворца стараго времени Ярославля Ольгова Когана хоти: тяжко ти головы, кромѣ плечю; зло ти тѣлу, кромѣ головы<...>» (с. 44).

А.Ф.Вельтман полагал, что здесь имеются в виду *Когана Готи* и это относится к «Хазарии, называвшейся в то время и Гофией», но это ясности не прибавило.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Мавродин В.В. Очерки истории Левобережной Украины (с древнейших времен до второй половины XIV века). Л., 1940. С. 260–267. О готах-тетракситах см.: Васильевский В.Г. Русско-византийские отрывки. VII. Житие Иоанна Готского // Журнал Министерства народного просвещения. Ч. 195, 1878, январь. С. 103–112 (= Труды В.Г.Васильевского. Т. 2. СПб., 1912. С. 370–380). Автор лишь предположи-

тельно упоминает здесь *готских дев* «Слова», что ему приписывается категорически в «Энциклопедии «Слова о полку Игореве». Т. II. СПб., 1995. С. 53.

2 Головенченко Ф.М. Слово о полку Игореве. Историко-литературный и библиографический очерк (= Ученые записки Московского государственного педагогического института. Т. LXXXII, вып. 6). М., 1955. С. 459.

3 Шоста республіканська ономастична конференція 4–6 грудня 1990 року. Тези доповідей та повідомлень, І. Теоретична та Історична ономастика. Літературна ономастика. Одеса, 1990. С. 19–20.

4 Сулейменов О. Аз и я. Алма-Ата, 1975. С. 75–77; Черков И.Ф. Перевод «Слова о полку Игореве» (на русском и украинском языках). М., 1994. С. 46; Переяслов Н.В. «Сваты попоиша, а сами полегоша...» // Русское эхо. Самара, 1995, № 2. С. 53–54.

5 Ср. ранее также: Borschak ;I. Les «jeunes filles gothes» du Slovo d'Igor // Revue des études slaves, t. 26. Paris, 1950, p. 137–138.

6 В примечании (№ 265) к сочетанию *девицы их* Н.М.Карамзин написал: «Се бо *Готские* красные девы... Звоня Руским златом», и проч. Со времени славного Германариха жили Готфы <...> в Тавриде, где властвовали тогда Половцы». См.: Карамзин Н.М. История государства Российского в 12-ти томах. Т.II–III. М., 1991. С. 476, 613. Этого примечания не учел М.Ф.Мурьянов.

7 Барсов Е.В. «Слово о полку Игореве» как художественный памятник Киевской дружинной Руси. Т. III. Лексикология «Слова» (А-М). М., 1889. С. 169.

8 Записки Отделения русской и славянской археологии имп. Русского археологического общества. Т. 3. Спб., 1882. С. 271, 273 (Отд. оттиск: СПб., 1881. С. 61–63).

9 Партыцкий Е.О. Темни мѣстцы в «Словѣ о пльку Игоревѣ». Ч. I. Львов, 1883. С. 4, 29.

10 Старая Украйна. Сборник дум, песен, легенд, переработанных с малороссийского по-русски С.Козленицкой. Пг., 1916. С. 240.

11 Орлов А.С. Слово о полку Игореве, 2-е доп. изд. М.—Л., 1946. С. 119–120.

12 Сулейменов О. Босый волк и напевы готских дев // Простор. Алма-Ата, 1962, № 6. С. 110.

13 Георгия Пахимера. История о Михаиле и Андронике Палеологах. Т. I. СПб., 1862. С. 316–317.

14 Мавродин В.В. Очерки истории Левобережной Украины (с древнейших времен до второй половины XIV века). Л., 1940. С. 267.

15 Меховский Матвей. Трактат о двух Сарматиях. М.—Л., 1936. С. 47, 129.

16 Семенов В.Н. Библиотека иностранных писателей о России. СПб., 1836. Т. I, отд.III. С. 16, 60.

17 Герберштейн С. Записки о Московии. М., 1988. С. 165.

18 Алексеев М.П. Словари иностранных языков в русском азбуковнике XVII века. Л., 1968. С. 27.

19 Ковтун Л.С. Азбуковники XVI–XVII вв. Старшая разновидность. Л., 1989. С. 172; ср. также 164, 207, 215, 254.

[20] Салмина М.А. Из комментария к «Слову о полку Игореве» // Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ. Т. 36. Л., 1981. С. 228–229. Ср.: Добродомов И.Г. Время Бусово в «Слове о полку Игореве» и время бус в XVII веке // Русский филологический вестник. Т. 81, 1996, № 2. С. 82–83.

[21] Вельтман А.Ф. Слово об ополчении Игоря Святославича, князя Новгород-Северского, на Половцев, в 1185 году. Изд. 2-е. М., 1866. С. 29, 79–80.

А.А.Гогешвили

ПОЧЕМУ ПОЮТ ЛЕБЕДИ В «СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

Всегда имеется некая догадка, которая вносит смысл в самые диковинные речи.

Поль Валери.

В числе других критических замечаний, сделанных на перевод М.Д.Деларю «Слова о полку Игореве» комитетом по присуждению академических Демидовских премий, было следующее: «Слова подлинника: "тогда пущашеть десять соколовь на стадо лебедей, который дотечаше, та преди пѣснь пояше" — заменены стихами:

.................................Пускал он бывало
Десять соколов быстрых на стаю лебяжью. Лишь только
Сокол на лебедь падет, лебедь песню запоет.
Но может ли лебедь петь под когтями сокола?»[1]

Действительно, что это за странная лебедь, которая после того, как ее настигнет, а значит, ударит сокол, начинает распевать песни? Вот что пишет С.Т.Аксаков об ударе сокола: «В народе говорят, что сокол бьет птицу грудью, и при первом взгляде это покажется справедливым; сокол бьет свою добычу крепкими приемными когтями своих задних пальцев, которые он очень искусно складывает вместе, а как в это время ноги его бывают прижаты к груди, то действительно можно подумать, что он бьет птицу грудью. Приемные когти бывают так остры и крепки, удар так силен, что если попадет по утиной шее, то иногда перерезывает ее пополам: голова отлетит в сторону, а утка падает обезглавленною. Если удар придется по крылу, то так его повреждает, что птица не может уже лететь, если же удар сложенных когтей угодит вдоль утки, то разрежет ей всю спину от репицы до шеи и заворотит кожу на сторону: пух и перья полетят по воздуху, и ошеломленная утка, перевертываясь как кубарь в воздухе, падает на землю...»[2]

Если автора «Записок ружейного охотника», заслуженно снискавшего свою славу вдохновенного певца природы, охоты и рыбалки, еще можно заподозрить в некоторых преувеличениях литературного свойства, то другого автора, не менее страстного охотника и настоящего поэта соколиной охоты, царя Алексея Михайловича, трудно уличить в использовании гиперболы, когда он вполне профессионально, без всяких сантиментов, описывает результаты соколиного удара по птице: «... понеслось одно утя шилохвость, и милостию божиею и твоими молитвами как ее микнет (сокол. — А.Г.) по шее, так она десятью перекинулась да ушла пеша в воду опять. Так хотели по ней стрелять, почаяли што худо заразил, а он ее так заразил, што кишки вон...»[3]. В самом деле, когда летят пух и перья, и «кишки вон», до песен ли несчастной птице?

Однако претензию авторитетного «рассматривательного комитета», в число членов которого входил А.Х.Востоков, к переводчику вряд ли можно назвать корректной. Текст «Слова» не оставляет места для разночтений: «который[4] дотечаше, та преди пѣснь пояше старому Ярославу, храброму Мстиславу» и т.д., что в переводе (прозаическом) не может выглядеть иначе как «... которую лебедь сокол настигал, та первой пела (или запевала) песнь старому Ярославу, храброму Мстиславу...». Скорее уж членов комитета можно было бы упрекнуть в чересчур приземленном, «натуралистическом» подходе к образно-метафорическому языку «Слова о полку Игореве» в духе «зоологического» комментария Н.В.Шарлеманя[5], до сих пор пользующегося необъяснимой популярностью у некоторых исследователей.

В следующем же периоде автор прямо объясняет, что в вышеприведенных строках он описывает не прозаическую охоту Бояна с соколами на лебедей, а дает развернутую метафору его исполнительского мастерства, уподобляя его пальцы стремительным соколам, а лебедей — поющим струнам. Новое уподобление вводится отрицательным сравнением, характерным для стилистики русского фольклора, но образ Бояна в результате приобретает зримые библейские черты песнопевца царя Давида (см. Псал. 148—150) и одновременно легендарного древнегреческого певца и поэта типа Орфея или Мусея[6]. В сущности, уже в самом начале вступления к «Слову» в метафорической характеристике манеры песнетворчества Бояна («растекашется мыслію по древу, сѣрымъ вълкомъ по земли, шизымъ орломъ подъ облакы») он определяет поэтический характер своего повествования и тем самым приглашает читателей или слушателей заключить с автором соглашение, негласно, но традиционно предполагаемую конвенцию, без которой поэт не может рассчитывать на понимание ни содержания, ни формы своего произведения. Конвенциональность же любого художественного текста или другого произведения искусства априорна, без некоторых усло-

вий и условностей принципиально невозможно ни его возникновение, ни его бытование, ни адекватное восприятие.

Однако и приняв как бесспорную мысль Р.Якобсона, что при анализе «Слова о полку Игореве» исследователь постоянно должен помнить, что имеет дело «с поэтической тканью поэтического произведения», и отвергнув приземленно-натуралистический способ его толкования, тем самым снимая на время проблему «лебеди, поющей **в когтях у сокола**», мы никуда не денемся от необходимости ответа на более корректно поставленный вопрос: «Почему в системе поэтики "Слова" лебедь вообще выступает как певчая, как поющая птица?» Ведь поэтика русского фольклора не знает такого устойчивого топоса для выражения символического образа певчей птицы. В народном творчестве лебедь выступает по преимуществу как художественный символ «красной девицы», молодой красивой женщины, прекрасной царевны. В песнях нередко встречаются такие уподобления:

Не гуси, не лебеди, со лужей они подымалися,
Да подымалися красные девушки...

Не менее характерна для фольклора выраженная и в «Слове» художественная связующая оппозиция «сокол — лебедь»:

По лугу, лугу воды со льдом,
По зелену золота струит.
Струйка за струйкой — сама лебедь плывет,
Белая лебедушка-девушка,
Белая лебедушка-девушка —
Ясный соколичек-молодец...[7]

В сказках лебедь может превращаться в красную девицу[8] и обратно, герой в серии превращений может принимать облик лебедя[9], уклоняясь от преследующего его волшебника, принявшего образ сокола, Василиса Прекрасная может улетать от Ивана-царевича белой лебедью и выступать белой лебедью в танце, но для русских песен, сказок и былин не характерно представление о лебеди как поющей птице, а тем более как о типическом символе певчей птицы. Не случайно в Словаре-справочнике «Слова о полку Игореве» (вып. 3, с. 50) приводится единственный и довольно искусственный пример из украинской песни в сборнике М.А.Максимовича (Киев, 1849 г.), когда со «спивающей белой лебедью» сравнивается «полковник Хвилоненко»(?!).

В существующих исследованиях по поэтике и особенностям образно-метафорического использования художественной топики в «Слове» даже не ставится вопроса о том, что лебедь как символ

«певчей птицы» глубоко чужд специфически русской культурной традиции.

Между тем не является тайной за семью печатями, что в античной поэтике образ поющего лебедя был не только распространенным топосом, в котором устанавливалось символическое тождество певца, поэта и музыканта с лебедем[10], но и порядком затертым многочисленными употреблениями образно-стилистическим штампом. Вергилий[11] говорит о пении лебедя, о «лебединой песне» как об уже давно установившемся классическом образце высокого поэтического и исполнительского искусства. В поэтическом соревновании-агоне двух поэтов-певцов один из них — пастух Ликид — подчеркнуто самокритично оценивает свои исполнительные и творческие возможности по сравнению с общеизвестным эталоном:

Знаю, что песни мои недостойны Вария с Цинной —
Право, как гусь гогочу посреди **лебединого пенья.**

Буколики, экл. IX:35—36

В той же эклоге другой участник амбейного восхваления таланта знаменитого в эпоху Августа Октавиана, но практически нам неизвестного римского поэта Вария пастух Мерис оценивает высокий художественный уровень творчества поэта Меналка (под именем которого, по-видимому, скрывается сам Вергилий), сравнивая его стихи в честь Вария с лебединым пением:

Имя, о Вар, твое...............................
В песнях своих возносить до созвездий лебеди будут.

Истоки топоса «поющий, прославляющий кого-либо песнями лебедь» находятся в древнейшем греческом солярном мифе о Гелиосе и Фаэтоне. По одной из версий этого мифа (согласно «Сказаниям» Гигина) после того, как неразумная попытка Фаэтона справиться с управлением колесницей Солнца окончилась его трагической гибелью, он стал предметом горестного плача своих сестер Гелиад и царя лигуров Кикна[12], с такой печалью и отчаянием сожалевшего о смерти своего лучшего друга, что Аполлон-Гелиос превратил его в лебедя и поместил как созвездие Лебедь на небо[13]. Эта версия использована Вергилием в X песне «Энеиды»:

... в тот час, когда Кикн, о любимом скорбя Фаэтоне,
Пел под сенью сестер, в тени тополей густолистых,
Боль души и любовь утишая силою Музы,
Мягкими перьями вдруг, как сединами старец одевшись,
Дол он покинул и взмыл с протяжною песнею к звездам.

Энеида, X:189—193.

А вот у Клавдия Элиана (170—230 гг. по Р.Х.), римского писателя, в творчестве которого наблюдается наиболее полное слияние римской и греческой культур, можно найти приемлемое, конечно, целиком и полностью литературно-мифологическое объяснение, почему лебедь оказывается способен петь и в предчувствии близкой гибели, в момент после нападения на него сокола или его поэтического эквивалента — орла. В своем обширном сочинении «О животных» в книге VI (34) Элиан сообщает о лебеде следующее: «У лебедя есть величайшее преимущество перед человеком: он знает, когда придет конец его жизни, и от природы наделен прекраснейшим даром — с легким сердцем принять его <...> при своей кончине он поет, как бы заводя себе погребальную песнь[14], <...> сопровождая себя в последнем пути то ли гимном богам, то ли хвалою самому себе... Только орел нападает на него, по словам Аристотеля, но никогда его не одолевает и неизменно бывает побежден, ибо лебедя в бою не только спасает сила, но и защищает правда». Этот мотив безуспешного нападения посланца Зевса на стаю лебедей ранее воспроизводится также Вергилием (Энеида, XII:247—256).

Классик римской литературы Квинт Гораций Флакк (5—8 гг. до Р.Х.) в двадцатой оде (Оды, кн. II), выражающей идею бессмертия вдохновенного певца, прямо отождествляет себя как поэта с «певчим лебедем», искусно вплетая все наслоившиеся мифологические и литературные компоненты и коннотации этого топоса в отражение современной ему исторической действительности.

Вознесусь на крыльях мощных, невиданных,
Певец двуликий, в выси эфирные,
С землей расставшись, с городами,
Недосягаемый для злословья.

Я, чадо бедных, тот, кого дружески
Ты, Меценат, к себе, в свой чертог зовешь,
Я смерти непричастен,— волны
Стикса меня поглотить не могут.

Уже я чую, как утончаются,
Под грубой кожей голени, по-пояс
Я белой птицей стал, и перья
Руки и плечи мои одели.

Мчась безопасней сына Дедалова,
Я, певчий лебедь, узрю шумящего
Босфора брег, гетулов Сирты,
Гиперборейских полей безбрежность...

Не о таком ли свободном, ничем не ограниченном полете творческого вдохновения и воображения говорится в «Слове», когда

Боян, творя свои песни, растекается мыслью по древу, рыщет серым волком по земле, сизым орлом взлетает в поднебесье?

О.В.Творогов, анализируя существующие истолкования четырех употреблений рассматриваемой лексемы в тексте «Слова» и производного от нее определения «лебединые» (к крыльям Девы, восплескавшей ими на синем море)[15], отмечает как единственно заслуживающие внимания мнения Н.А.Баскакова[16] и А.Н.Робинсона[17] о наличии символической связи «лебединых» образов «Слова» с половецкой тотемистикой. Вполне вероятно существование у половцев-куман тотема в виде лебедя[18], бесспорно присутствие в лексике «Слова» довольно значительного числа тюркизмов, но при всем при том, по моему мнению, наличные контексты (включая тот, где говорится о безжалостном избиении Игорем гусей и лебедей) дают очень мало оснований для того, чтобы видеть в лебедях «Слова» аллегорическое или символическое изображение половцев или их родовых тотемов. Напротив и более того, автор «Слова», когда он говорит о наследственном благородстве «Ольгова хороброго гнезда», сам недвусмысленно и четко определяет, какой негативный, «черный» образ, ни поэтически, ни своим реальным обликом не совместимый с «белой лебедью», отводится в поэтическом и доктринально-религиозном аспектах[19] его художественным мышлением «поганым половцам»:

Не было оно обидѣ порождено
ни соколу, ни кречету,
ни тебѣ, *чрьный воронъ,*
поганый половчине!

Я не случайно коснулся идейно-религиозной составляющей в художественном мышлении и мировосприятии автора «Слова»: приведенный фрагмент представляет собой близкий к цитате парафраз библейского текста, в котором перечисляются виды «нечистых», «поганых» птиц, употребление которых в пищу запрещено Ветхим заветом: «Не ешь никакой мерзости. <...> Всякую птицу чистую ешьте. Но сих не должно вам есть из них: <...> И коршуна, и сокола, и кречета с породою их; И всякого ворона с породою его». (Второзакон., 14.3, 11—14). Из этой очевидной параллели следует, что выбор явно негативных эпитетов, сам мрачный характер образности контекста (черный ворон, поганый половчине), усиливаемый противопоставлением эпического благородства Ольговичей «поганству» половцев, неизбежно и однозначно ассоциируемому в средневековом сознании благодаря обращению к авторитету Библии с «мерзостью», заведомой этнической и сакральной «нечистотой», не оставляет места для оценки употребления в «Слове» лексемы «поганый» как нейтрального или порой даже, как утверждается в некоторых герменевтических изысканиях советского времени, «интер-

национально-благожелательного» эвфемизма, как простой замены слова «язычник», «нехристианин». По крайней мере здесь — поганый — это «поганый, грязный, мерзкий» в самом что ни на есть прямом и современном смысле слова, в свою очередь сформировавшемся под непосредственным воздействием цитированного положения Ветхого завета. Да и вообще, о каком благожелательном или нейтральном отношении к половцам можно толковать в свете яростных призывов автора «Слова», например, к Ярославу Галицкому: «Стрѣляй, господине, Кончака, поганого кощея, за землю Рускую, за раны Игоревы...», тем более ожесточенных и необъяснимых в реально-историческом плане, что к ранам Игоря его сват и многолетний друг Кончак не имеет никакого отношения.

Таким образом, лебеди в «Слове» поют совсем не потому, что, как уверял в свое время читателей и специалистов Н.В.Шарлемань, они принадлежат к виду кликунов, обладающих «мелодическим» криком, а потому, что они залетели в мир художественных представлений автора «Слова» со страниц Вергилия, Горация и Элиана. Как тут не вспомнить о бедных «скептиках» Сенковском и Каченовском, которых оплевывали все, кому не лень, за их предположения о влиянии на стиль автора «Слова» латинских источников.

Насколько хорошо автор «Слова» был знаком с устойчивыми представлениями и топикой античной, в частности, римской мифологии и насколько благодарным и перспективным в исследовании поэтики «Слова» оказывается обращение к античным источникам, можно показать на примере выяснения художественно-символического наполнения роли, которую играет еще одна птица из числа упомянутых в описании утреннего пейзажа, на фоне которого совершается побег Игоря. Речь идет о дятлах, которые «тектомъ» Игорю «путь к рѣцѣ кажутъ». В средневековой и поздней европейской поэзии дятел не слишком-то избалован вниманием литераторов и поэтов. Почему же автор «Слова» почтил его упоминанием в эпической поэме? Дело в том, что в римской мифологии дятел Пик или Пикус — божественный отец Пана-Фавна-Сильвана (Вергилий, Энеида, VII:190) — некогда вывел, **указал своим стуком спасительный путь** племени пиценов к месту обитания. Одновременно у авгуров Пик почитался как священная птица грозного Марса и его поведение рассматривалось как особенно значимое в опасных ситуациях. Ревкий крик раздраженного дятла мог принести несчастье, подобно тому, как сын Пика, обычно добродушный Пан, когда нарушали его покой, мог издавать страшный, «панический» крик, наводящий на всех ужас. «Златоструй» с христианских позиций, конечно, уже резко осуждает верующих в сакральную природу дятла: «...а сами въ враны, и въ дятелы, ... и въ инъ вьсь гадѣ божие существо въводитъ». В «Слове» тем не менее легко различима корреляция с указанной спасительной функцией римского Пи-

куса. Кстати, вышеприведенная и нижеследующая корреляция позволяет решить и частный, но важный вопрос синтаксиса и ритмической организации этого места текста. Известно, что в смысловой и синтаксической структуре этого участка существует некоторая неопределенность, «синтаксическая текучесть», подобная ситуации с обстоятельством места «на Дунаи» в «Плаче Ярославны»: неясно, к какому предложению относится наречие «только» — к «полозие ползоша только» или к последующему «дятлове тектомъ путь къ рѣцѣ кажутъ».

Ограничение «только» должно относиться к синтагме «полозие ползоша только». Подтверждение этому можно найти, например, у Горация, в оде 27, где в числе «злых», неблагоприятных примет указывается змея, пересекающая путь «злочестным». В «Слове», напротив, подчеркивается, что на пути Игоря встречались **только** безвредные **полозы**[20], а не приносящие несчастье змеи. Эта ода содержит перечень птиц и других животных, по поведению которых, согласно античным представлениям, можно было предсказывать, что ждет впереди отправившегося в путь, и который настолько значительно совпадает с соответствующим рядом «вещих» зверей и птиц в «Слове», что заслуживает приведения в объеме нескольких строф:

Пусть злочестных в путь поведут **приметы**
Злые: крики сов или сук брюхатых,
Пусть на них **лиса**, что щенилась, мчится,
Или **волчица**;
Пусть **змея** им путь пресечет начатый
Сбоку, как стрела, устремясь, коней им
Вдруг спугнет. А я, за кого тревожусь,
Буду молиться.
Ворон пусть, вещун, от восхода солнца
С криком к ней летит перед тем, как птица,
Вестница дождей, возвратится к лону
Вод неподвижных.
Счастливо живи, Галатея, всюду,
Где тебе милей; и меня ты помни.
Пусть тебе в пути не грозит **ворона**,
Дятел зловещий.

После знакомства с этой одой становится понятно, почему в момент побега Игоря молчат при побеге зловещие, согласно Горацию, **вoрóны** (а не вóроны), **веселые**, а не печальные песни распевают соловьи (см. миф о Прокне, превращенной в соловья: в античной традиции **печальная**, жалобная песнь соловья истолковывалась постоянно как слезный плач матери о погубленном ею сыне), и лают (ранее) на воинство Игоря лисицы, воют предвещающие беду волки. Можно констатировать, что «вещее» поведение почти всех зверей и птиц в «Слове» очень хорошо укладывается в систему

античных представлений и принятых оценок поведения этих самих животных. Совершенно понятно в этой связи, что этологический анализ Г.В.Сумарукова вскрыл многие неестественности в поведении фауны «Слова о полку Игореве» и лишний раз показал бесперспективность гиперболизированного «фенологически-натуралистического» подхода к анализу поэтического произведения. Как пишет М.А.Салмина, цитируя Сумарукова, «звери и птицы в "Слове" "проявляют себя как разумные сентиментальные пейзажные животные", которых литература XII в. не знала»[21]. Зато, как видим, таких животных знала одухотворявшая весь окружающий мир античная культура, как само собой разумеющееся предполагавшая возможность сочувственного или неприязненного отношения к человеку не только зверей и птиц, но и обожествляемых, персонифицированных стихий. Не этим ли объясняется в «Слове» действенность обращения Ярославны к реке, ветру и солнцу? Ведь русская «литература XII века» не знает и разговаривающих с реальными персонажами, подобно Донцу и зловредной Стугне, рек. Античная же эпическая поэзия полна диалогов героев с речными потоками, например, Одиссея с безымянной рекой на острове феаков, Ахилла с Ксанфом, Энея с Тибром и т.д. Все они заслуживают самого тщательного рассмотрения при определении степени воздействия на «Слово» характерных художественных приемов и топики античной литературы. Разговор Игоря с Донцом несомненно является поэтической референцией одного или нескольких подобных диалогов.

Остановимся дополнительно на некоторых, в буквальном смысле «кричащих» литературных параллелях к образным и стилистически составляющим еще одного контекста «Слова», где речь идет уже о не поющих, а «крычащих» лебедях:

А половци неготовами дорогами
  побѣгоша к Дону великому;
Крычатъ тѣлѣгы полунощы рци лебеди роспущени:
Игорь къ Дону вои ведетъ!

Сопоставим с этим экспрессивно-динамичным описанием половцев, бегущих в ночи не разбирая дороги, сломя голову, весьма похожую картину бешеной скачки отряда троянцев и их союзников тирренцев, который ведет Эней на тевкров:

Мчит напролом по кустам, сократить стараясь дорогу,
Конных воинов строй; далеко их разносятся клики,
Глухо копыта коней колотят по рыхлому полю.

Энеида, VIII:594–596.

Отметим вначале, что звукопись последнего гекзаметра **(К-П-Т-П)** даже в переводе и еще более в подлиннике (**Q**uadru**p**edan**t**e **p**utrem sonitu **q**uantit ungula cam**p**um ...) — **Q-P-T-P** разительно схожа с хрестоматийным примером применения эвфонического контрапункта в «Слове». Знаменитое е...въ пятокъ потопташа поганыя плъкы половецкыя, воспроизводящее топот конницы, скачущей по полю, имеет в основе звукоизобразительного ряда то же сочетание согласных **П-Т-К-П**; не менее значимы ситуационно-смысловые и лексико-стилистические аналогии (ускоренное движение «неготовами» дорогами по дикой местности, далеко разносящиеся клики воинов и скрип телег, сравниваемый с кликами лебедей) между приведенными отрывками из «Энеиды» и «Слова». Очевидны функциональные и стилистические параллели между фигурами Игоря и Энея, каждый из которых «вои ведет», причем оба ведут с собой союзников и ведут к месту отдыха, ночевке у реки (в «Слове» предположительно — у реки Уды или Мги, в «Энеиде» — у Церейской реки). Композиционно, сразу за описанием ускоренного движения войск и в «Слове», и у Вергилия по тексту следует несколько идиллическое описание ночного лагеря соответственно троянцев и русичей.

Чуть ниже, в том же конце восьмой книги, Вергилий описывает известный в древнеримской истории случай, когда разбуженные галлами «гуси спасли Рим»:

> Вот и серебряный гусь меж колон золотых пролетает,
> Воинам громко кричит, что противник уже у порога,—
> Галлы меж тем по кустам под защитою тьмы и безлунной
> Ночи идут и уже занимают твердыню.
>
> Энеида, VIII:655–658.

Мне представляется, что мотив разбуженных галлами гусей, живших в храме Юноны на Капитолийском холме и оповестивших своими криками защитников Рима о приближении врагов под покровом ночи, послужил инициирующим началом, отправной точкой для создания автором «Слова» собственной и весьма поэтичной вариации, в которой в роли сторожевых гусей выступают половецкие телеги, «крычащие», словно разбуженные лебеди. Эта аналогия сильно подкрепляет принятую многими исследователями конъюнктуру — написание *«розбужени»* или *«роспужени»* вместо существующего «роспущени» — и позволяет вроде бы подвести черту под многолетним спором о возможности или необходимости исправления написания названного слова в тексте Мусин-Пушкинского издания. Однако, как всегда в «Слове», с герменевтикой и этого места дело обстоит не так просто. В своей выписке из пока не установленного источника, озаглавленной «О соколиной охоте»»[22], А.С.Пушкин, очень вероятно в связи с его намерением серьезно

заняться изучением и переводом «Слова о полку Игореве», в числе других приводит такой термин: «пущенная птица» (подчеркнуто Пушкиным.— А.Г.). При этом термин сопровождается пояснением: «для обучения сокола». Далее записано: «С Благовещенья их подымают, то есть на руки берут, до Петрова дня — учат. Учат сокола, заструнив нос вороне. Сокол бьет ее когтями за голову, носом глотку, как добудет (грачей, галок, ворон, голубей, уток)». Совершенно очевидно, что в первоисточнике под термином «пущенная птица» понималась такая птица, которую в процессе обучения используют в качестве приманки, для притравы охотничьего сокола. Велика вероятность того, что этот термин привлек специальное внимание Пушкина по той причине, что он составлял, по мнению поэта, некоторую смысловую и лексикологическую параллель к «роспущенным лебедям» «Слова о полку Игореве». Таким образом обнаруживается, что в существующем написании «роспущени» присутствует весьма ценная в реально-историческом аспекте коннотация, еще один смысловой и эмоциональный оттенок — оттенок приманки, притравы, заманивания. Это написание «роспущени» с шипящей «щ» поддерживается и общим эфоническим пейзажем рассматриваемого участка текста, насыщенного шипящими «ш», «щ», «ч», «ц». В этой связи уместно привести мнение С.А.Плетневой, так интерпретирующей характер и скрытую тактическую сущность половецких маневров в первой стычке Игоря с половцами в походе 1185 г.: «Вот сюда-то, в этот пустой район половцы и подманили Игоря. Вежи, которые так легко достались русским, были, как нам кажется, подставными»[23]. Кроме сторожевых, сигнальных обязанностей роль приманки, «подсадных уток» могли, даже с большим художественным, конечно, важным для автора эффектом, выполнять и убегающие половецкие телеги, кричащие будто якобы (ср. точное употребление в союзной функции редуцированного императива «рци») беспомощные, затравливаемые, «роспущенные» лебеди.

Примечательно, что все отмеченные параллели сосредоточены в одном месте «Энеиды» и сконцентрированы в такой же тесной последовательности[24] в одной зоне текста «Слова». Пусть не смущает читателя отсутствие полного, всеохватывающего соответствия отмеченных параллелей текстов «Энеиды» и «Слова», а также то, что капитолийские гуси превратились под пером автора в половецких «сторожевых лебедей», а греческий Пан или римский Сильван изображен под именем Дива[25]. Не требует доказательств давно установленный и удивительный для знающих историю вопроса факт, что автор «Слова» не имеет ничего общего с характерной для современности фигурой не слишком обеспокоенного чистотой одежд почтенного компилятора, который, «аки бчела со многих цветков», тащит в свой улей плоды чужих трудов, сам не утруждая себя даже парафра-

зой или постановкой кавычек. Если то явление, что определяется сейчас термином «центон», в средневековой литературной практике и этике рассматривалось как вполне допустимое и даже похвальное занятие, то ныне оно квалифицируется как плагиат, как наказуемое законом воровство чужих идей, гипотез, мыслей и способов их выражения. Автор «Слова», творя в рамках средневекового литературного канона, конечно, широко применяет «центонный метод», но всегда подвергает заимствование каждой литературной перманенты, будь то традиционный, «вечный», по определению Веселовского, мотив, сюжет, образ или формульный оборот, весьма глубокой, искусной и тонкой переработке, нередко синтезируя заимствования из нескольких литературных источников в одно органичное и трудно разложимое по составляющим целое. Лучшим доказательством его поэтического таланта, литературной эрудиции и необычайно для XII века развитых представлений о необходимом авторском, творческом вкладе в любое используемое им центонное включение может служить исключительная трудность сколько-нибудь полного состава исходных элементов таких центонных включений в тексте «Слова» (и, между прочим, нахождения убедительных доказательств их присутствия), несмотря на то, что почти каждая фраза содержит те или иные референции одного или нескольких источников. Эти трудности напрямую связаны с лаконичностью изложения, при которой означаемое, литературно-поэтическую этимологию, нарративное содержание или символическо-мифологическое наполнение какого-либо имени, выражения, фразы или целого периода приходится иногда буквально извлекать, как корень n-ой степени, с привлечением всех доступных средств «лингвоархеологии» и поэтологического анализа из смысловых и синтаксических связей и отношений внутри единственной и предельно краткой синтагмы вроде «великий Хорс» или «Дева с лебедиными крыльями». При этом зачастую обнаруживается, что герменевтическая развертка почти любой фразы и даже единичного слова представляет собой сложнейший комплекс[26] мифологических, исторических, религиозно-мировоззренческих и литературных компонентов, переплетающихся реминисценций, аллюзий и парафраз из различных и отстоящих далеко друг от друга источников. Ярким примером такого трудноразложимого художественного единства может служить «припевка» Бояна о «суде Божьем», ждущем Всеслава, где парадоксальным вроде бы образом сочетаются Гомер и Библия:

Ни хитру, ни горазду, ни птицѣгоразду
суда Божия не минути.

На самом деле такое «эллино-христианское» сочетание можно считать весьма типическим для поэтики «Слова». Чтобы обосновать такое определение, поговорим, кстати, об еще одной птичке, вылупившейся в этой «припевке» благодаря отчаянным усилиям ли-

тературоведов и лексикологов, о «птице гораздой». Ее следует вывести из рассмотрения как фикцию, как лексический фантом: в тексте наличествует составное слово «птицегоразд», буквальная калька с греческого. Присутствие в тексте «Слова» античного «птицегоразда» — птицегадателя[27], авгура, точной кальки гомеровского οἰωνιστής, οἰωνοπόλος (ср. также οἰωνόμαντις, ὀρνιθοσκόπος), экзотической лексемы со специфической морфологической и семантической структурой, точно воспроизводящей греческий оригинал, укрепляет нашу уверенность в знакомстве автора с античной литературой. См., например, у Гомера почти дословную, смысловую и стилистическую параллель к заключительной части «припевки Бояна»:

> Μυσῶν δὲ Χρόμις ἦχε καὶ Ἔννομος οἰωνιστής
> ἀλλ' οὐκ οἰωνοῖσιν ἐρύσατο κῆρα μέλαιναν...

т.е.

> Мизам предшествовал Хромий и Энномос, птицегадатель,
> Но и гаданием он не спасся от гибели черной...
>
> Илиада, II:858-859.

а также

> Но судьбы, как я мню, не избег ни один земнородный
> Муж ни отважный, ни робкий, как скоро на свет он родился.
>
> Илиада, VI:487—489.

Эти параллели и другие результаты структурного анализа текста «Слова» (греческая и латинская лексика в акростихе, латиноязычная анаграмма «Уликс») вновь и вновь свидетельствуют в пользу нашей гипотезы о знании автором греческого и латинского, объясняющей возможность прямого влияния на его творчество топики и литературно-мифологических представлений античности, хотя гадание по полету птиц — «кобь»[28] — известно и у славян, откуда, по всей вероятности, название маленького сокола — кобчика, еще в недавние времена многочисленного, и часто провожавшего путника и попадавшегося в его поле зрения на дороге.

Обращение к античной поэзии позволяет ответить и на сакраментальный вопрос, какая птица скрывается под «неведомой зегзицей», в которую мысленно обращается Ярославна. Однако доказательный ответ на этот вопрос потребовал бы значительного увеличения объема статьи, и потому я откладываю его до лучших времен, ограничиваясь здесь кратким сообщением о поэтической корреляции «неведомой зегзицы» с образом Альционы, превращающейся в зимородка.

Автор «Слова» не был бы сыном своего времени, если бы в его творчестве не отразилась идеологическая доминанта средневеко-

вья — Священное писание, если бы он оценивал деятельность и поступки своих героев с точки зрения античной, а не христианской морали. Мотив «суда Божьего» в припевке Бояна, внешне напрямую связанный по фразеологической конструкции и лексическому составу с текстами Гомера, ничего общего не имеет ни с олимпийской религией, ни с языческими религиозными взглядами восточных славян, поскольку в мировоззренческом и моральном аспекте его смысл целиком определяется евангельскими эсхатологическими положениями: «Итак, неизвинителен ты, всякий человек, судящий *другого*; ибо томъ же (судом), каким судишь *другого*, осуждаешь себя, потому что судя *другого*, делаешь то же. А мы знаем, что по истине есть суд Божий на делающих такие *дела*. Неужели думаешь ты, человек, что избежишь суда Божия, осуждая делающих такие дела, и (сам) делая то *же?*» (Рим. 2:1—3). Несомненно, Всеслав потому и не минет суда Божия, что он сам «людемъ судяше», совершая тем самым грех, сурово порицаемый Апостолами и самим Иисусом в Нагорной проповеди: «Не судите, да не судимы будете; ибо каким судом судите, *таким* будете судимы» (Матф. 7:1,2). У Екклезиаста (3:17) звучит такая же тема неизбежности суда Божия: «Праведного и нечестивого будет судить Бог». Особенно в плане проводимой параллели значимо упоминание тела в Послании коринфянам:«Ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить *соответственно* тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое» (Кор. 2,5:10). Некоторые из библейских стилистических и смысловых параллелей к «суду Божьему» уже указывались В.Н.Перетцем, но не получили, мягко говоря, широкого признания и поддержки даже у ближайших учеников саратовского изгнанника. А по существу дела, после работ В.Н.Перетца делать такие, мягко говоря, неосторожные заявления, как у Д.С.Лихачева, что-де, «христианские представления для автора "Слова" лежат вне поэзии», что «автор отвергает христианскую трактовку событий, но отвергает ее не потому, что он чужд христианства, а потому, что поэзия связана для него пока еще с языческими, дофеодальными корнями[29], значит вырывать «Слово» из органического культурно-исторического контекста своего времени, давать в руки противникам подлинности «Слова» весьма увесистый аргумент, хотя Лихачев в своем роде прав даже больше, чем он сам утверждает, в том, что для автора «Слова» «поэзия связана с дофеодальными языческими корнями». Ведь античность заведомо, с избытком, отвечает этим двум условиям — «дофеодальности» и языческому характеру религии, только не у восточных славян, а у греков и римлян.

Таким потенциалом эстетических и этических коннотаций, таким свойством неисчерпаемости исторического, идейного и художественного наполнения, которым отличается «Слово», и должна обла-

дать истинная поэзия, не взирая на время ее рождения — во времена Гомера, в конце XII или XVIII века.

Как уже не раз отмечалось, сложность реально-исторического, литературоведческого и лингвистического анализа текста «Слова о полку Игореве» в большой мере задана сложностью его литературного фона, глубиной и разнообразием его поэтических и культурных референций. Однако этот тезис и доныне разделяется не всеми исследователями, вызывая бесконечные оговорки типа: «В "Слове", несомненно, присутствуют некоторые элементы книжности..., но...»; «Можно было бы привести еще много подобных параллелей из книжной литературы..., но...». В конечном счете оказывается, что на «Слово» оказала влияние все же устная словесность, «едва ли не большее, чем книжная литература, но точно определить пределы этого влияния мы, к сожалению, не можем, так как не знаем в точности, какова была устная словесность XI–XII вв.» (Н.К.Гудзий). Спрашивается, как можно говорить о влиянии на «Слово» устной словесности домонгольского периода, причем, само собой разумеется, фольклорной славянской, если мы почти ничего о ней не знаем и, по-видимому, не узнаем никогда?

Довольно давно направление моих источниковедческих разысканий по «Слову» определяется убеждением, что наряду с некоторыми следами воздействия на поэтику «Слова» устного, но отнюдь не «народного», не «фольклорного», а профессионального поэтического и риторического искусства, на содержание, жанровый характер и поэтику в целом этого выдающегося явления русской культуры оказали сильное влияние три книжно-письменных источника, точнее, три больших литературных континуума: Библия, западноевропейский (преимущественно французский) христианско-героический эпос и античная литература. Разумеется, все три эти направления в источниковедении «Слова» по отдельности давно назывались и разрабатывались (достаточно вспомнить имена П.П.Вяземского, А.Н.Веселовского, В.Н.Перетца, А.Н.Робинсона) и давно уже стали предметом внимания других исследователей «Слова». Моя концепция отличается *акцентуацией одновременного присутствия, синтеза и решающей роли* в поэтике, в идейно-художественном содержании «Слова о полку Игореве» *компонентов из всех трех вышеназванных источников*. Настоящая статья представляет краткую экспликацию части наблюдений по одному из трех указанных направлений компаративистики «Слова», а именно — по многосторонним и разноуровневым **генетическим** связям «Слова о полку Игореве» с античной, древнегреческой и латинской, литературой. Такие, уже установленные связи на уровне побудительных стимулов к самому созданию произведения, сюжетно-фабульной основы и системы образов остались за рамками этой публикации. Думаю, что и в этом объеме она вызовет резкие возражения неко-

торой части «слововедов», исключающих саму возможность прямого воздействия античных источников на поэтику «Слова», ибо «бередит старые раны» и заново ставит многие острые вопросы в «весьма щекотливой», по выражению Анджело Данти, проблеме генезиса текста С 1800. К счастью, сейчас не существует ни разумных причин, ни реальных возможностей и для того, чтобы из так называемых «идеологических соображений» скрывать или замалчивать факты, которые говорят сами за себя и доказывают отнюдь не поддельность «Слова о полку Игореве», а ограниченность наших знаний о культуре его времени.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Сухомлинов М.И. История Российской Академии. Вып. VII. СПб., 1885. С. 336–338.

[2] Аксаков С.Т. Пояснительная заметка к «Уряднику сокольничья пути» // Собр. сочинений в четырех томах. М., «Художественная литература», 1956. Т. IV. С. 588.

[3] Собрание писем царя Алексея Михайловича с приложением Уложения сокольничья пути... издал Петр Бартенев. М., 1856. С.73.

[4] «И» краткое в издании 1800-го года (далее в тексте обозначается через С 1800) и в Мусин-Пушкинском списке, без сомнения, позднего происхождения. Сверх этого, необходимо отметить: полные вопросительные (относительные) местоимения в церковнославянском и древнерусском языках склонялись по образцу полных прилагательных и, следовательно, если предполагать в написании «который» род. или вин. падеж от местоимения ед. числа жен. рода «которая», то следует признать это написание ошибочным в окончании, поскольку для указанного полного местоимения жен. рода ед. числа такой формы косвенного падежа в норме не существует. Контекст же, включающий указательное местоимение «та», однозначно определяет перевод оборота «который дотечаше» как «которую догнал», а не «который догнал».

[5] Шарлемань Н.В. Из реального комментария к «Слову о полку Игореве» // ТОДРЛ, 1948. Т. VI. С. 113.

[6] Ср. в «Энеиде» Вергилия описание поэта Мусея:

> ....и фракийский пророк в одеянии длинном
> Мерным движениям их семизвучными вторит ладами,
> Пальцами бьет по струнам или плектром из кости слоновой...
>
> Энеида, кн. 6, с. 645–647.

[7] Русские народные песни. М., «Художественная литература», 1957. С. 139.

[8] Народные русские сказки А.Н.Афанасьева в трех томах. М., «Наука», 1984. Т. II, № 214, С. 120–121.

[9] Там же. Т. II, сказки № 251, 269, 313.

[10] Впервые этот античный топос очень кратко упоминается в связи с поэтикой «Слова» А.С.Орловым (см. его книгу «Слово о полку Игореве». М.—Л., 1938. С. 41). В этой работе имеются и другие предположения о связях «Слова» с античной литературой.

11 Вергилиевские тексты цитируются по изданию: Вергилий. Собр. сочинений. СПб., «Студия Биографика», 1994.

12 κύκνος (греч.) — «лебедь».

13 Несколько иной вариант мифа излагается в широко известном в эпоху эллинизма и в средневековье сочинении «многоученого» Арата Солийского («Явления»: ст. 275—280), по содержанию близкий к изложению Эратосфена. В «Катастеризмах» (25) Эратосфена, в главе «Лебедь», созвездие интерпретируется как запечатленный на небе облик самого Зевса в момент, когда он в образе лебедя возвращался от Немесиды. Согласно Эратосфену, который цитирует комедиографа Кратета, именно от яйца, снесенного Немесидой, «проклюнувшись, родилась Елена».

14 Таким образом, наша расхожая метафора «лебединая песнь» в значении «последняя, предсмертная песня, творение или деяние» представляет собой прямое заимствование из античной культуры.

15 Творогов О.В. Лебедь // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 3. СПб., 1995. С. 134—135.

16 Баскаков Н.А. Тюркская лексика в «Слове о полку Игореве». М., 1985.

17 Робинсон А.Н. О закономерностях развития восточнославянского и европейского эпоса в раннефеодальный период // Славянские литературы. VII Международный съезд славистов. Варшава, 1973. Доклады советской делегации. М., 1973. С. 178—224.

18 См. детально разработанную систему соответствий половецких родов и вероятных тотемов этих родов в книге Г.В.Сумарукова «Кто есть кто в "Слове о полку Игореве"» (М., изд-во МГУ, 1983).

19 Д.С.Лихачев считает, что «христианские представления для автора «Слова» лежат вне поэзии». См.: Лихачев Д.С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1985. С. 81.

20 В бассейне Северского Донца действительно обитают три вида полозов — крупный желтобрюхий полоз (Coluber jugularis (L.,)), четырехполосный полоз (Elape quatuorlineata (Lac(p)) и узорчатый полоз (Elape dione (Pall.)). Для того чтобы различать полозов от ядовитых змей и тонко использовать это отличие в литературных целях, надо неплохо разбираться в фауне этого региона, а следовательно, по крайней мере, побывать там или пожить некоторое время. Правда, некоторые из указанных и другие виды полозов встречаются и на западе Украины, в том числе и на территории бывшего Галицко-Волынского княжества.

21 Салмина М.А. Природа в «Слове» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 4. СПб., 1995. С. 180—181.

22 Пушкин А.С. О соколиной охоте // Собр. сочинений. М., «Художественная литература», 1976. Т. VII. С. 209. Выписка датируется 1834 годом. Наша проверка указания Ю.Оксмана на то, что выписка сделана из «Урядника, или Нового уложения и устроения чина сокольничья пути» (1688), не подтвердили этого предположения, поскольку состав терминологической лексики, выписанной А.С.Пушкиным, покрывается не полностью составом терминов, наличествующих в указанном источнике, а выражение «пущенная птица» вообще отсутствует в «Уряднике сокольничья пути».

[23] Плетнева С.А. Донские половцы // «Слово о полку Игореве» и его время. М., «Наука», 1985. С. 274.

[24] К этой концентрации соответствий нужно еще добавить мотив «похищения сабинянок», который в сжатом виде воспроизводится Вергилием в том же конце восьмой книги: «Рядом виден и Рим и цирк, где похищены были в пору Великих игр сабинянские девы...». Строки из «Слова»: «...помчаша красные дѣвкы половкецкыя, А съ ними злато, и паволокы, и драгыя оксамиты» находятся в непосредственной композиционной близости к описанию ночного лагеря русичей. Одновременно в тексте «Слова» в выборе лексики, в некоторых содержательных и эмоциональных деталях изложения явственно проглядывает реминисценция библейского мотива «оголения прекрасных, но надменных сионских дев»: «В тотъ день отниметъ Господь красивые цѣпочки на ногахъ, и звѣздочки, и луночки, серьги и ожерелья, и опахала <...>, перстни и кольца <...>, свѣтлыя и тонкия епанчи и покрывала...» (Ис. 3:17—22). Эту параллель отметил в свое время еще В.Н.Перетц.

[25] Кого только не подсовывали под маску до сих пор «загадочного существа» Дива, начиная с филина, удода, аиста, журавля, русского Соловья-разбойника, персидского Симурга и кончая «диким половцем» и славянским Белбогом. Между тем, обращение к античным источникам дает простое решение этой чудовищно раздутой и запутанной в бесчисленных публикациях проблемы: «Див» — это лесной бог Пан или Сильван, чей крик слышен (по понятной причине — ведь это кричит бог, ему, а не сусликам (!) принадлежит ужасный, «звериный свист») на огромных расстояниях и способен вызывать «панический страх», обращать в бегство воинов, как это случилось, по преданию, с персами в Марафонской битве и с половцами в «Слове» («А половци неготовами дорогами побѣгоша къ Дону великому»). Само имя или название «Дивъ» — не что иное как усечение латинского divus. О других коннотациях образа этого, по-видимому, недружелюбного к русскому воинству Дива-Пана, связанных с причислением христианством эллинского божества к «бесовскому миру» и отраженных в акростихе «Велзевул», я вынужден здесь не говорить. Следует только отметить, что очень близко подошла к решению проблемы Л.В.Соколова, которая указала на возможность типологического сближения Пана и Дива.

[26] Как пишет знаток древней японской литературы проф. Игараси, «в словах древних времен есть какая-то "объемность". В позднейшие времена люди пользуются для выражения своих мыслей десятками тысяч слов. В древности же обходились чрезвычайно малым их количеством. С одной стороны, это, конечно, говорит о младенческом периоде в развитии языка, но с другой стороны, если взглянуть на это глазами литературы,— в этой неопределенности и емкости слов таится огромный простор для мыслей» (Igarashi Chikara. Shin-Kokubungaku-shi. Meiji 44. Tokyo, Shuseido, p. 87). Не все в этом проникновенном суждении приложимо к «Слову», но тезис о необыкновенной поэтической и семантической емкости, «объемности» слов в древней литературе, открывающей простор для мыслей, мне кажется применимой и к предмету нашего внимания.

[27] Правильное прочтение этого композита достигнуто было уже В.А.Жуковским — «будь по птице горазд», а абсолютно точный перевод был предложен П.П.Вяземским — «искусный птицегадатель». Затем Л.А.Булаховский несколько отошел от верного решения, предложив довольно изящную конъектуру «ни пытьцю умелому» (ни чародею искусному). Д.С.Лихачев переводит это словосочетание как «ни птице умелой», тем самым допуская совершенно невозможную для автора «Слова» стилистическую безвкусицу, ничем не оправдываемое повторение определений, резко противоречащее всему образно-стилистическому строю текста и уровню его художественности, не говоря уже о полной несообразности эпитета «умелая» в приложении к птице.

[28] См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. II. М., «Прогресс», 1986. С. 269. В словаре И.И.Срезневского (Т. 1. Ч. 2, стб. 1240—1241) приводятся многочисленные примеры на «кобь», в том числе, из Ипатьевской летописи под 6756 г. («Скомондъ бо бѣ вольхвъ и кобникъ нарочитъ»), из Шестоднева Иоанна Экзарха («Кобьникъ хитръ» — с пояснением — οἰωνοσκόπος).

[29] Лихачев Д.С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1985. С. 81. См. также: Лихачев Д.С. Поэтика «Слова» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 4. СПб., 1995. С. 171.

А.М.Зеленокоренный

О ГЛАГОЛАХ «ПОНИЗИТЬ» И «ВОНЗИТЬ» В «СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

В большинстве современных изданий «Слова о полку Игореве» в первопечатный текст 1800 г. вносится изменение (конъектура): у глаголов «понизить» и «вонзить» окончание -ТЬ заменяется на -ТЕ. Тем самым глаголы переводятся в повелительное наклонение для 2-го л. множ. числа.

Необходимость конъектуры ее сторонники объясняют разными причинами: одни убеждены, что в эпоху создания «Слова» инфинитивы на -ТЬ еще не употреблялись (Н.Ф.Грамматин и др.); другие считают, что окончание -ТЬ появилось из-за неумения первых издателей читать титлованные окончания и выносные конечные буквы (Н.С.Тихонравов, Д.С.Лихачев); третьи усматривают здесь «руку» псковских переписчиков XV–XVI вв. (Н.И.Каринский, А.С.Оров)[1].

Все это, однако, представляется спорным и не очень убедительным.

Инфинитивы на -ТЬ встречаются в древнерусских источниках уже в XI в. (Изборник 1076 г., Архангельское евангелие 1092 г., Минея 1095 г.). Ближе к времени создания «Слова» можно назвать Ипатьевскую летопись под 1150 г. («оттоле же поусти... Владимира блюсть»), Добрилово евангелие 1164 г. («оному подобаеть рость»). Таким образом, употребление в «Слове» инфинитивов на -ТЬ находит аналогии в других современных ему и даже более ранних памятниках и, значит, не противоречит нормам древнерусского языка. В самом языке шел процесс замены у инфинитивов окончаний -ТИ на -ТЬ, и уже в XIV в. инфинитив на -ТЬ практически стал общеупотребительной нормой. Этот процесс в южных областях развивался быстрее, чем в северных, где до сих пор сохраняется -ТИ под ударением[2].

Гипотезу о «неумении» первых издателей читать титлованные окончания и выносные конечные буквы исследователи выдвигают достаточно осторожно («вероятно» — Н.С.Тихонравов; «я предполагаю» — Д.С.Лихачев), поскольку нет прямых свидетельств о наличии их в сгоревшей рукописи. О том, что они там могли быть,

обычно судят или по аналогии с другими рукописями, или по писарской копии, сделанной для Екатерины II, и по черновым бумагам А.Ф.Малиновского, участвовавшего в осуществлении первого издания 1800 г. Однако вряд ли эти выносные буквы взяты из погибшей рукописи. Появление их в Екатерининской копии вызвано, скорее всего, только лишь стремлением писца избежать неудобных переносов[3], а у А.Ф.Малиновского с выносными конечными буквами написаны не только слова из текста памятника, но и из предисловия к первому изданию («любителе(м)», «оссновы(х)» и др.). Что касается первых издателей, то при их «неумении» они могли прочесть предполагаемое титлованное окончание и как -ТЬ, и как -ТИ, и как -ТЕ, сообразуясь со своими представлениями о древнерусской орфографии. Скорее всего, встретив затруднения, они поставили бы -ТЕ, т.к. во фразе по смыслу напрашивалось повелительное наклонение. Так они и поступили при переводе отрывка на современный им русский язык. В любом случае, им легче было поставить -ТЕ, чем -ТЬ. И уж если, несмотря на все это, они все-таки поставили -ТЬ, то можно почти не сомневаться, что именно такое окончание имели эти глаголы в сгоревшей рукописи. Кроме того, единообразное написание этих глаголов (с -ТЬ) в Екатерининской копии и в первом издании также может свидетельствовать о том, что у кружка А.И.Мусина-Пушкина не было видимых сомнений в правильности прочтения окончаний. Выходит, что, по крайней мере для данного случая, нет достаточных оснований для обвинения первых издателей в неумении читать конечные выносные буквы.

Наличие в псковских источниках XIV в. случаев употребления инфинитивов на -ТЬ (Псковский Апостол 1309—1312 г., Шестоднев 1374 г.) лишь подтверждает, а не опровергает бытование их в древнерусской письменности.

Возражения против инфинитивов «понизить» и «вонзить» были связаны еще и с тем, что на их месте по смыслу должно находиться повелительное наклонение. Но подобные случаи замены повелительного наклонения инфинитивом отмечаются и в других памятниках[4]. Уже в то время инфинитив начал проявлять свою многофункциональность, которая развивалась все больше и больше. Теперь он может употребляться в функции как любого глагольного наклонения, так и любого члена предложения.

Таким образом, попытки «улучшить» первопечатный текст «Слова о полку Игореве» путем замены окончаний у глаголов «понизить» и «вонзить» являются, скорее всего, неоправданными.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Грамматин Н.Ф. Слово о полку Игоревом. М., 1823. С. 55; Тихогравов Н.С. Слово о полку Игореве. Изд. 2-е. М., 1868. С. 10; Лихачев Д.С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978. С. 91; Каринский Н.И. Мусин-Пушкинская рукопись Слова о полку Игореве как памятник псковской письменности XV–XVI в. // Очерки из истории псковской письменности и языка. II. Пг., 1917. С. 9; Орлов А.С. Слово о полку Игореве. М.—Л., 1938. С. 62.

[2] Иванов В.В. Историческая грамматика русского языка. М., 1990. С. 356.

[3] Лихачев Д.С. «Слово...» и культура его времени. С. 259–260.

[4] Историческая грамматика русского языка. М., 1982. С. 146.

Ви Мён Чже (Корея)

СОПОСТАВЛЕНИЕ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ПАМЯТНИКОВ РУССКОЙ И КОРЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ: «СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ» И «ТОНМЕН-ВАН» ЛИ ГЮ БО

1. Общая характеристика. Отличия и сходства

Цель настоящей статьи — сопоставить выдающиеся произведения средневековой русской и корейской литературы «Слово о полку Игореве» (1185 г.) и «Тонмен-ван» (1195 г.) Ли Гю Бо, так как они имеют очень характерные, важные черты сходства и отличия.

1.1. «Тонмен-ван»[1] — героическая поэма, основанная на мифе о Тонмене, основателе одного из древнекорейских государств — Когуре (37 до н.э.—667 г. н.э.). Этот памятник дошел до нас в сборнике Ли Гю Бо «Тон Кук Ли Сань Кук Чжип» («Сборник произведений об идеальной восточной стране»), который появился в 1195 г.

Автор «Тонмен-ван» Ли Гю Бо (1169—1247 гг.) — великий поэт эпохи государства Коре (918—1392 гг.). Он создал много исторических произведений, вдохновленных идеей повышения национального самосознания народа, укрепления его стремления к независимости. «Тонмен-ван» принадлежит к этому циклу. Кроме того, он написал много поэтических произведений о крестьянстве, раскрывающих и обличающих противоречия действительности.

«Тонмен-ван» написана заимствованным из Китая размером стихосложния: каждая строка поэмы содержит 5 древнекитайских иероглифов[2]. «Тонмен-ван» состоит из 289 стихотворных строк по пять иероглифов в строке (всего 1.400 иероглифов) и сносок-комментариев (430 строчек по пять иероглифов, всего 2.200 иероглифов)[3]. Небольшое предисловие к поэме написано прозой.

В предисловии автор говорит о целях написания героической поэмы «Тонмен-ван». Основную часть поэмы можно разделить на 3 части: 1) вступление, где говорится о генеалогической линии Тонмена, о его предках (до его рождения); 2) главная часть, посвященная эпизодам рождения Тонмена, испытаниям, его борьбе с

врагами, победе и основанию государства Когуре; 3)заключительная часть. В ней говорится о наследнике королевского престола Юрии, сыне Тонмена, который продолжал деяния отца. Здесь же Ли Гю Бо дает в лирической форме свое осмысление отраженных в поэме событий и высказывает отношение к героям поэмы.

«Слово» — своеобразное ритмическое произведение. По Д.С.Лихачеву, ритм «Слова», определяющийся в основном синтаксическим построением фраз, неразрывно связан со смыслом, с содержанием текста. На наш взгляд, ритмическая система «Слова» ближе к ритму «Тонмен-ван», чем ритмика современной русской поэзии. Ритм китайских и корейских стихов традиционно связывается прежде всего с содержанием текста[4]. «Слово» имеет больше черт прозаических, чем «Тонмен-ван», написанный, за исключением введения, в четко определенной стихотворной форме.

1.2. «Слово» возникло в период распада единой Руси на княжества, стремившиеся к полной самостоятельности и воевавшие между собой за владения, старшинство, словом, за свои особые «эгоистические» интересы. Падает значение Киева как центра Русской Земли. «Слово», будучи непосредственным откликом на события Игорева похода, было вместе с тем призывом к прекращению княжеских усобиц, к объединению перед угрозой страшной внешней опасности.

Время создания «Тонмен-ван» также характеризуется ослаблением центральной власти в феодальном государстве. В 918 г. на корейском полуострове создалось государство Коре, произошло вторичное объединение корейского народа и корейских земель, установилась политическая и социальная система, основанная на идеологии конфуцианства. Эпоха Коре стала временем развития светской аристократической культуры.

Аристократы стояли во главе культурного развития. Со времени официального признания конфуцианства государственной идеологией конфуцианская и буддийская культуры развивались вместе. Однако по мере укрепления конфуцианства в обществе развивается так называемый «китайский централизм», в первую очередь, в среде господствующего класса. Механическое следование конфуцианскому учению вело к беспрекословному подчинению младших старшим, подданных — государю, «маленького» государства (Кореи) — «большому» (Китаю).

История Коре XII в. была временем острых классовых конфликтов. Усилились противоречия в господствующем классе. Борьба за власть и богатство неоднократно перерастала в кровавые сражения. Гораздо активнее стала антифеодальная борьба народных масс. Феодальные мятежи и крестьянские восстания часто переплетались между собой.

В 1170 г. крупные военачальники организовали в столице вооруженный переворот[5]. Мятежники перебили многих представителей высшей столичной знати, свергли короля. Военные заняли высшие посты в правительстве, захватили и поделили между собой земли и богатства отстраненных сановников. Вскоре после этого в страну вторглись монгольские войска, но Коре, терпя большие потери и бедствия, мужественно отстаивало свою независимость. В эпоху Коре северные кочевые народности (кидани, чжучжени, монголы) обладали большой силой. Коре приходилось вести с ними не менее упорную борьбу, чем вела Русь с печенегами, половцами и др. С расширением агрессии врагов[6] в литературе укрепилась тема национальной независимости. В поэзии развивается направление, отразившее активное отношение к жизни, которое можно назвать обличительным[7]. Крупным представителем этого направления был Ли Гю Бо.

Ли Гю Бо в предисловии к поэме «Тонмен-ван» говорит о причинах, побудивших написать ее: «Хочу рассказать потомкам Тонмена, что наша страна создана святым». Ли Гю Бо, обратившийся к древней корейской истории, поставил своей целью воскресить миф, поддерживающий национальную гордость корейского народа как наследника Небесного царства.

1.3. По жанровым признакам «Слово» и «Тонмен-ван» можно назвать героическими поэмами. В них хорошо отражены важнейшие стороны духовной культуры народов Руси и Коре: их идеалы, патриотические чувства, поэтические воззрения.

Корейская мифология рано подверглась историзации. Она больше связана с историей, чем с миром богов. Мифологические персонажи предстают как полуисторические, полулегендарные правители или герои древней Кореи, рождающиеся и действующие в хронологически фиксированное время и в географически ограниченном пространстве. Уже в записи корейских мифов, относящихся к XII—XIII вв., вводились позднейшие исторические и бытовые реалии. Поэтому применительно к письменной традиции речь может идти не более чем о реконструкции мифологических представлений[8]. Исторические предания были живой традицией для корейской литературы XII—XIII вв. Ни в одном из последующих периодов развития корейской литературы нет такого активного интереса к историческому прошлому, к устному творчеству, которое рассказывает о героях этого прошлого[9]. Особенно старательно сохранялись предания о чудесном рождении и необыкновенных деяниях основателей первых корейских государств. Большая часть сохранившегося материала из древнекорейских исторических преданий посвящена Тонмену. Тонмен изображается человеком-богом, описывается его генеалогическая линия, мифологическое рождение, испытание, открытие

страны и продолжение его государственных дел Юрием, сыном Тонмена.

Любопытно, что Тонмен-Чумон как одно лицо — основатель государства Когуре — появился в более поздних памятниках, начиная с XII в. До этого времени в источниках упоминается о двух разных героях: Тонмене, основателе Пуе, и Чумоне, основателе Когуре. Таким образом, до наших дней дошли три группы преданий, посвященных Тонмену-Чумону. Первая группа рассказывает о Тонмене, основателе Пуе. Записи о нем сохранились в наиболее ранних источниках, относящихся к I–IV вв. Вторая группа рассказывает о Чумоне, основателе Когуре. Упоминания о нем сохранились в сочинениях V–VII вв. Третья группа объединяет этих героев в одно лицо. Эти предания сохранились в памятниках XII–XIII вв.[10]

1.4. А.Н.Робинсон, типологически сравнивая «Слово» с памятниками народов мира XI–XIII вв., писал: «Нам представляется, что "Слово" создавалось первоначально как устное, в незначительной мере литературно обработанное лиро-эпическое произведение, как это было с рядом эпических памятников у других народов средневековья, и что подобно им оно восходило к старой дружинной (на Западе — рыцарской) эпической традиции»[11]. Д.С.Лихачев утверждал, что в «Слове» соединены два фольклорных жанра — «слава» и «плач», прославление князей и оплакивание печальных событий[12].

В основе сюжета «Слова» лежит историческое событие, поход Игоря против половцев. «Слово» создано «по былинам сего времени», сохраняет тесную связь с фактами, как они «были», и эти факты, составляющие эпическую основу «Слова», даны в эмоциональном, лирическом восприятии автора. Он восхищается доблестью и мужеством князей, скорбит и плачет об их судьбе, укоряет их за неразумие, страстно призывает всех князей выступить на защиту интересов земли русской, радуется возвращению Игоря из плена. Большинство ученых согласны в том, что в «Слове» очень сильно влияние языческого мировосприятия. Главное событие, излагаемое в «Слове»,— событие современное, но оно теснейшим образом связывается с событиями «старых» времен. Без этих связей изображение похода Игоря потеряло бы свою историческую глубину. Многие эпизоды «Слова» отражают народную традицию, корень которой уходит в дохристианские времена.

«Тонмен-ван» — полуисторическое, полулегендарное произведение. Тонмен, главный герой поэмы,— фигура легендарная. Он, как сын Небесного царства, может действовать со сверхъестественной силой, творить чудеса. Однако автор показывает его и как историческую личность. Ли Гю Бо тщательно изучал и приводил ссылки на источники, из которых он черпал свои материалы.

Автор «Тонмен-ван» в предисловии пишет: «В свете многие говорят о странных и божественных деяниях Тонмена. ... Долго я слушал об этом; смеясь, я раньше говорил: древний учитель Конфуций не писал о неблагородных, причудливых вещах; исторические деяния Тонмена действительно причудливые и вздорные, поэтому они не для нашего сочинения ... Однако, перечитав все трижды, размышляя о смысле прочитанного больше и больше, я проник в суть, и деяния оказались не фантастикой, а святой правдой, не нечистой силой, а божественной. Более того, государственная запись — сочинение, где правдиво описывается действительность. Когда Ким Бу Сик[13] писал "Исторические записи о трех государствах" (по его свидетельству, до Коре были составлены некоторые исторические памятники, но до нас они не дошли), он сильно сократил описание деяний Тонмена. Наверное, Ким Бу Сик сократил их, подумав, что исторические записи призваны исправить мир, поэтому нельзя представить потомкам очень странные сказания... Дела Тонмена являются чудесными историческими деяниями, но если они не записываются, то откуда потомки узнают о них? Поэтому я напишу поэму о них, пусть Небо и Земля узнают, что наша страна изначально была святой» (здесь и далее прозаический перевод стихотворного текста выполнен мною). Этот фрагмент из «Тонмен-вана» хорошо показывает желание автора очистить миф о Тонмене от ложных наслоений и показать его истинное значение как мифа, отразившего подлинную действительность, как мифа, связанного с божественными, а не темными силами[14].

После военного переворота в Коре (1170) с новой силой оживилась так называемая «идея наступления на север». Она имеет глубокие исторические корни. Северное государство Когуре, в III—IV вв. превратившееся в мощную державу, стало своеобразным щитом, долгое время прикрывавшим Корейский полуостров от вторжений кочевников и от агрессивных поползновений Китая. Когуре принадлежала огромная территория Манчжурии. После падения Когуре корейцы потеряли почти всю эту территорию, и приобретение этого региона стало вечной мечтой корейского народа.

После взятия власти военными культура, основанная на принципах конфуцианского учения, стала отвергаться и, естественно, литература отразила это изменение в общественной жизни. В ранний период Коре (918—1170), когда конфуцианские принципы господствовали в официальной литературе, записи о Тонмене искажались, так как миф о Тонмене во многом не соответствовал конфуцианским принципам, но в народе сохранился этот миф, и он почти полностью воскрешен патриотически настроенным Ли Гю Бо.

1.5. «Слово» — художественное произведение, в основе которого лежит историческое событие. Однако в «Слове» есть много мифологических мотивов. В «Слове» небесные силы и силы приро-

ды участвуют в развитии сюжета. Олицетворяются и одушевляются отвлеченные понятия: обида (Дева-Обида), скорбь и печаль (Карна и Жля) и т.д. Многие символы взяты из народных поэтических традиций. В народных поэтических представлениях выражено сновидение Святослава. Уподобление боя кровавому пиру и молотьбе связано с жизнью тех «ратаев», интересы которых защищает и представляет автор «Слова»[15].

В памятнике использовано столь много символов, взятых из народной поэтической традиции, что без их анализа невозможно судить о его символической системе. Художественный символ органически присущ системе памятника. Фольклорно-поэтические образы «Слова», рожденные на почве дохристианского, языческого миропонимания, несут большую идейную нагрузку (образы князей-соколов, мифосимволические отождествления Бояна с соловьем, орлом, волком и белкой, сравнения людей с животными, событий — с явлениями природы). Автор, близкий сознанию народа, сохранившему дохристианский способ мышления и воспринимавшему мир по-язычески, творит свое произведение в этом духе.

Автор «Слова» был одновременно и преемником, и критиком традиций Бояна, своего предшественника. Он восхищается высоким литературным мастерством Бояна, но критикует его за одностороннее отражение истории. Автор «Слова» оценивает историческое событие по «былям сего времени». «Слово» написано в феодальный период, когда официально господствовало христианство. Но автор рассказывает об Игореве походе, размышляет о нем, следуя народному сознанию: оценивает поход как трагедию «внуков Даждьбога», переживает эту трагедию в единстве с живой природой. Историческое сознание автора основывается на мифологическом представлении о сущности окружающего мира. И это отразилось в мифопоэтической системе памятника.

В «Слове» так же, как в «Тонмен-ван», воскрешается мифологическое представление народа о мире, которое было вытеснено новым религиозным мировоззрением. Но прежнее сознание людей сразу не отмирает, оно остается в глубине душ народа.

Ли Гю Бо, автор «Тонмен-ван», отвергая конфуцианское учение, в соответствии с которым «порядок» в мире обозначает ориентацию на «центральный Китай» (по этой схеме Корея рассматривается как часть Китая), обращается к древнему мифу. В первой половине существования Коре представители официальной литературы, в том числе Ким Бу Сик, истолковали миф о Тонмене в конфуцианском духе. Ли Гю Бо, свободный от конфуцианских литературных принципов, восстанавливает миф о Тонмене по народной версии, тем самым подчеркивая его историческое значение. По объему «Тонмен-ван» почти в 2 раза больше, чем летописная запись о Тонмене Ким Бу Сика.

Автор «Слова» также был свободен от официальных литературных принципов своего времени. Как поэт-патриот, он глубоко переживает беды родины и поэтому так страстно взывает к князьям выступить на ее защиту. Он гениальный поэт, потому что вопреки общепринятым литературным канонам создает шедевр, основанный на миропонимании своего народа.

1.6. Итак, можно сказать: «Тонмен-ван» и «Слово» написаны в близкое время (в конце XII в.), в похожих исторических условиях. Обеспокоенные сложившейся на родине ситуацией, корейский и русский авторы поэм призывают к тому, чтобы государственные деятели осознали грозную необходимость объединения сил и защиты своей родины от внешних врагов, создали бы условия для мирного труда. Оба памятника являются лиро-эпическими произведениями. В «Слове» автор, описывая современные ему события, охватывает и прошлое, дает перспективу на будущее. Автор «Тонмен-ван», рассказывая содержание древнего мифа, рассказывает и о событиях современности, и о перспективе на будущее. Следует отметить, что если основа «Тонмен-ван» — древняя, мифологическая, то в «Слове» нашло отражение мифологическое сознание людей того времени.

2. Временная и пространственная символика

2.1. «Время» является важным понятием в литературе средневековья. Однако представления о времени в средневековой литературе были во многом иными, чем в литературе нашего времени. Личностная позиция в восприятии времени человеком средневековой культуры еще не выработалась, это типичная черта любой средневековой культуры. Но автор «Слова» обращается со временем творчески. По этому поводу Л.В.Поляков пишет: «Помещающий себя во временной поток повествователь (средневековья) ясно различает отдельные слои, течения этого потока и, объединяя их общим именем "время", имеет тем не менее возможность обнаружить свою индивидуальность в выделении какого-либо "привилегированного" (в силу той или иной конкретной потребности) слоя во взгляде на остальную совокупность времени именно с этой сознательно (насколько этого возможно в "коллективном бессознательном") выбранной точки зрения»[16]. Далее исследователь говорит, что «линейность времени в средневековье немыслима, она повела бы к обессмысливанию, самоотрицанию архаической мифокультуры. Именно поэтому — как условие выживания, как безусловный защитный рефлекс — во всех архаических культурах появляется образ, символизирующий постоянный возврат к великому "Началу"»[17].

Интерес к тому, «откуда мы», был характерен для архаической литературы народов мира. В любой мифологической литературе «начало» играет важную роль. «Начало», выраженное в мифах, по мнению С.С.Аверинцева, «не просто временная точка отсчета, но некое лоно изначальности, основание, принцип и первоначало. Оно не только было, но как бы продолжает существовать и сосуществовать с настоящим, как особый уровень бытия, на котором все "правильно", поэтому человек, желающий действовать "правильно", обязан сверяться с "началом" как с образцом. В этом коренная соотнесенность представлений о "законе" и о "начале", так что невозможно говорить о первом, не оглядываясь на второе»[18].

2.2. «Тонмен-ван» — мифопоэтическое произведение, для которого характерна идея «начала». В «Тонмен-ван» прошлое изображается как «некий золотой век», когда государь управлял с «великодушием» и «мудростью», а народ занимался мирным трудом. В конце поэмы Ли Гю Бо говорит: «... Вообще когда возвышается государь, бывают многие предзнаменования и благоприятные явления, но из-за большой лени и грубости последних потомков пропадало все наследство, переданное прежними государями. Только теперь я понял, что государь, становящийся святым, в горестной, страдающей земле должен внимательно относиться к любым, пусть маленьким делам. Сберегая королевский престол, действуя с великодушием и мудростью, просвещая народ с культурой и волей, он навечно утверждает себя в памяти народа и долго управляет страной».

Ли Гю Бо в «Тонмен-ван» утверждает, что плачевное положение дел в отечестве — результат несоответствия политики двора принципам управления государством, завещанным древними мудрецами. Ли Гю Бо обращается к божественному происхождению корейского народа. Ли Гю Бо противопоставляет современному обществу «золотой век», когда первые правители, основатели корейских государств, мудро вершили государственные дела в соответствии с «принципами управления», выдвинутыми древними правителями. Поэтому не было смут, чиновники исполняли свои обязанности как дóлжно, а народ трудился, и все благоденствовали.

С.А.Токарев и Е.М.Мелетинский так определили существенные стороны мифологического мышления: «Для мифа весьма характерна замена причинно-следственных связей прецедентом — происхождение предмета выдается за его сущность. <...> Объяснить устройство вещи — это значит рассказать, как она делалась, описать окружающий мир — значит рассказать о его происхождении»[19].

В «Тонмен-ван» время, главным образом, мифологическое. Однако в местах, где Ли Гю Бо прямо обращается к современным ему читателям, время становится историческим. Автор поэмы подчер-

кивает необходимость на примере прошлого воскресить идеальное общество корейского народа. Этот призыв адресован будущему.

Поиски политического идеала, обращенные в прошлое, привели поэта к изображению жизни народа, бедствия которого воспринимались как неизбежное следствие дурного правления, и поэма приобрела историко-дидактический характер.

В период ослабления центральной власти и расширения агрессии патриотически настроенный автор поставил вопрос: «Откуда мы?». На примере Тонмена Ли Гю Бо поставил вопрос, что же надо сделать, чтобы корейскому народу вновь обрести величие. Обращаясь к мифу о Тонмене, он пришел к выводу, что надо воскресить принципы управления первого государя — мудрость и великодушие.

2.3. В «Слове» тоже говорится о современной автору эпохе и об истории. В древнерусской истории обнаруживаются причины, объясняющие события, описываемые в поэме. Именно поэтому прошлое в «Слове» является контекстом повествования о событиях. И это становится яснее при сравнении «Слова» с летописными повестями, где рассказывается о походе Игоря против половцев. Автор «Слова» охватывает своим взором период «от старого Владимира до нынешнего Игоря». Для автора «семена» нынешнего несчастья уже «посажены» в прошлом, когда земля была засеяны «костями русских сыновей» во время междоусобиц. Идеальная модель государства также находится в прошлом.

В «Слове» прошлое и нынешнее конкретизировано в понятии «дедов-внуков», что имеет большое значение для осмысления этого памятника. В «Слове» история представляется ареной отношений между родственниками. Наследие «дедов» связывается с делами «внуков». Князь Игорь — внук Олега Святославича, Боян — «внук Велеса» и русский народ — «внук Даждьбога». В «Слове» все князья представлены как некая коллективная личность. Автор «Слова», перечисляя многих князей, обращает внимание на их генеалогические связи. Однако не только люди, но и силы Природы, например, Ветер («Стрибожи внуци») связываются с понятием «дедов-внуков».

Поход Игоря Святославича оценивается автором «Слова», в первую очередь, как выступление против единства русских княжеств и продолжение распри, начало которой было положено еще дедом Игоря, Олегом Святославичем. Олег Святославич в «Слове» прозван Олегом «Гориславичем», потому что он ковал «мечом крамолу» и «сеял стрелы по земле», то есть вызывал междоусобицы, от которых страдала Русская Земля.

Трагедия состоит в том, что Игорь не отказывается от родовой традиции; он выступает против половцев сепаратно. Нам кажется, теснейшая взаимосвязь дедов и внуков, нашедшая отражение в

«Слове», имеет глубинный смысл. Родовые связи играют положительную роль только в том случае, если потомки наследуют достоинства своих предков. Князь Игорь является представителем тех наследников, для которых важнее личные интересы и личная честь, чем интересы государства. Святослав же Киевский, представляя генеалогическое древо Ольговичей, является в то же время воплощением идеи объединении Русской Земли. Гениальный поэт, характеризуя героев по их родственным связям, в то же время не воспринимает эти связи как предопределение судьбы.

В «Слове» своеобразно отразилось представление о «Начале» как о «Законе». Концепция времени в «Слове» отличается от концепции времени в христианстве. В христианстве центр времени находится в «будущем», тогда как в «Слове» представление о времени приобретает архаические черты, и центр времени находится в «Начале». Однако «Слово» — произведение, где говорится об историческом событии в конкретном месте, поэтому нельзя забывать, что «время» в «Слове» не теряет своего конкретно-исторического характера. Причина событий, происходящих в «нынешнее время», тесно связана с прошлыми деяниями, но эта связь с прошлым не мешает связи нынешних событий с будущим. Автор страстно призывает князей к объединению против внешних врагов для будущего блага Русской земли.

Так же, как в «Тонмен-ван», в «Слове» наблюдаются архаические черты, отличающиеся как от современного восприятия времени, так и от христианского. Автор «Слова», изображая события на историческом фоне, видит «золотой век» в прошлом, когда Русь была едина, могущественна и народ мог заниматься мирным трудом. Но прошлое в «Слове» неоднозначно, значение истории тут более конкретно и сложно, чем в «Тонмен-ван». Автор «Слова» в прошлом видит не только образец доброго времени, мудрых правителей, но и семена нынешней трагедии.

2.4. Как мы уже говорили, «Тонмен-ван» является героической поэмой, в основе которой лежит миф об основателе одного из трех древнекорейских государств. Миф как литература характеризуется своим символическим языком. Чтобы лучше представить себе миф о Тонмене, нам кажется нужным изложить здесь его краткое содержание.

Небесный государь послал наследника (Хэмосу) спуститься в старую столицу Пуе. Его сопровождала пышная свита. У божества реки было три дочери. Хэмосу похитил старшую дочь — Люхва. Божество реки разгневалось, тогда Хэмосу отправился в подводное царство, чтобы совершить церемонию бракосочетания. Возвращаясь на небо после церемонии, Хэмосу покинул Люхва. Божество реки рассердилось и в наказание вытянуло дочери губы и изгнало ее на реку Убаль. На реке ее сетями изловили рыбаки, и, когда отрезали

ей губы, она рассказала о себе. Государь Кымуа спрятал ее в комнате.

Ее осветил солнечный луч, и она зачала. Затем она родила из правой подмышки большое яйцо. Яйцо выбросили, но оно оказалось неповрежденным. Из яйца вышел необыкновенный мальчик: еще лежа в колыбели, он метко стрелял из лука. Через некоторое время он отличился на охоте. Сыновья государя стали завидовать ему и захотели избавиться от него. Государь послал мальчика пасти коней.

Герой хитростью добыл для себя хорошего коня. Вместе с тремя друзьями он убежал на юг. Путь им преградила река. Герой так обратился к ней: «Я сын Небесного государя, а по матери — внук божества реки». Рыбы и черепахи составили мост, и Тонмен переправился. Мать послала ему зерна пяти хлебов, спрятанных в горле у голубей. Тонмен убил голубей, вынул у них из горла зерна, а потом оживил птиц. После этого он основал столицу и начал править народом[20].

В мифе Хэмосу является сыном Неба. «Небо» — особое понятие, сущность которого — сверхъестественность. Небо — это божественный принцип, который предстает как личность в образе Бога. В «Тонмен-ван» небесный Бог, в частности, символизируется Светом.

Люхва, будучи дочерью Реки, была рыбой. Река — это не просто река, а божественное начало. Известно, что в древности обожествлялись разные водные источники, благодаря которым растут хлеба, дающие пищу человеку. Природа в мифе воспринимается как самодовлеющая величина, символ Богини-матери. В «Тонмен-ван» Люхва совместно с Небом рождает, защищает и помогает сыну-человеку открыть новый мир. Люхва одновременно является символом Реки и животного мира, и в этом качестве она приобретает божественную силу. Через испытание Люхва приобретает тело человека и рожает человека. В христианстве Мария не проходит никакого испытания, она забеременела по воле и по выбору Бога.

Если в памятнике «Тонмен-ван» Хэмосу — это образ мужественного, волевого воина (он меряется силой с отцом Люхвы), могущественного исполнителя Небесной воли, то Люхва — это образ покровительницы своего сына-человека. Она оберегает его судьбу. Люхва, несмотря на горесть расставания с сыном, советует ему бежать от Кымуа и его сыновей. Она подсказывает, как достать коня, посылает зерна хлеба с птицами. Небо, в свою очередь, помогает Тонмену переправиться через реку.

Небо и Природа принадлежат божественному, а не человеческому началу. Имея свои сферы влияния, они взаимодействует друг с другом. Человеческая жизнь обеспечивается тем, что Небо дает через Природу. Благодаря взаимодействию Неба и Природы (соединению Хэмосу и Люхвы) реализуется земной порядок (рождение Тонмена, основателя государства).

2.5. Мы считаем, что символическая система «Небо — Природа — Человек» в «Слове» имеет довольно много общего с системой, которая нашла отражение в корейском памятнике, основанном на мифе о Тонмене. В «Слове» использовано много мифологических символов. В XII веке идеологический климат на Руси все еще не установился. Большинством населения христианство воспринималось как чуждое, не свое. В общественном сознании христианские представления соседствовали с представлениями дохристианского миропонимания. Если христианское мировоззрение насаждалось на Руси властью и становилось главным, то «Слово» представляло своеобразную литературную область, где сохранилось традиционное для русского народа мировоззрение. Свободное от догматических понятий и созвучное жившему в народе эпосу, «Слово» было близко и понятно самым широким слоям общества. При этом в нем нет противопоставления язычеству и совсем отсутствуют черты какого-либо возвеличивания или пропаганды христианства. «Слово» донесло до нас отзвуки славянских мифов о богах (Даждьбоге, Хорсе, Стрибоге, Велесе).

Сопоставление символических систем «Тонмен-ван» и «Слова» показывает, что образ Солнца в «Слове» напоминает образ Неба и Света в «Тонмен-ван», оно — не объект, а субъект, активно участвующий в ходе повествования. О поражении Игоря Солнце затмением предупреждает князя еще в начале похода. И в конце поэмы Солнце благословляет Игоря, помогая ему совершить благополучный побег из половецкого плена. Таким образом, Солнце объединяет начало и конец повествования. Кроме того, символический язык Солнца, который выражается в световой гамме, образует важнейшую идейно-образную подсистему. Солнце в «Слове» — главный распорядитель мирового порядка.

Исследователь А.М.Робинсон, сравнивая «Слово» с летописными повестями, которые посвящены походу Игоря, особо отметил важное значение на Руси солнечной символики в период создания «Слова». В летописях смысл «затмения» трактуется одинаково и традиционно: оно выявляет волю Бога, Солнце же, являясь объектом описания, остается статичным. В «Слове» оно самостоятельно и выступает как активный субъект, для воспроизведения действия которого употребляется творительный, орудийный падеж (тьмою). Никаких сравнений Солнца с чем-то («яко месяц», «яко угль») нет, потому что, во-первых, Солнце представляется действующим по своей воле, а во-вторых, оно, так же как в архаичных анимистических представлениях, есть сущность, равная самому себе, потому что оно ни с чем не сравнимо, как Бог в христианских представлениях[21].

Солнце в «Слове» — высший повелитель Природы и людей, верховный блюститель добра и зла. С ним теснейше связана мысль

о сохранении единого центра высшей государственной власти. Солнце обожествлено само по себе, как часть Природы.[22]

Так, в обоих памятниках Небо и Солнце получают божественную силу, которая делает их творцами мирового порядка. Их функции напоминают действия Бога-Отца в мифологии многих народов.

Природа, изображенная в «Слове», имеет мифологические черты. Она живая — трава и деревья выражают свою жалость и тоску в связи с происходящими событиями. Животные и птицы предупреждают Игоря о несчастии, помогают Игорю во время бегства от половцев. Природа активно участвует в событиях. Поскольку она становится ценностно значимой, то ей приписывается способность влиять на судьбу человека. Воля Неба реализуется через природные явления. Конкретные существа — растительные (деревья, трава), животные (птицы, звери), река, ветер действуют в составе мифосимволической системы.

В «Плаче Ярославны» поэт конкретизировал и свое понимание Природы. Природа тут — многоликое божество: Солнце (верховное божество), Ветер и Днепр. Ярославна, обращаясь к Солнцу и Ветру, упрекает их за жестокое отношение к воинам Игоря. Здесь сама Ярославна включается в мифологическую систему природы. Она как представительница Природы плачет от сочувствия к людям и просит у нее защиты своего народа от врагов; в ответ на обращение Ярославны природные силы помогают Игорю убежать из плена. Его характер изменяется. Если вначале он не отказывается от похода, несмотря на грозное предупреждение Солнца об ожидающей его неудаче, то впоследствии, во время бегства из плена, он, преображенный душою, искренне благодарит Донец за помощь. Таким образом, в «Слове» образ Природы так же, как в мифе о Тонмене образ Люхвы, играет главенствующую роль.

Вообще, в славянской мифологии образ Богини-матери занимает важное место.

Воля Солнца соединяется с волей Природы. Она иногда выражает свой гнев, иногда — сочувствие человеку. В древнеславянской мифологии «природа являлась то нежною матерью, готовою вскормить земных обитателей грудью, то злою мачехой, которая вместо хлеба подает твердый камень, и в обоих случаях всесильною властительницею, требующей полного и безотчетного подчинения. Поставленный в совершенную зависимость от внешних влияний, человек признал ее за высочайшую волю, за нечто божественное»[23].

Природа исполняет волю Неба относительно человека. Если в мифе «Тонмена» Небо (Солнце) напоминает Бога-Отца, грозного и могущественного, то Природа напоминает Богиню-Мать в этом же мифе. Она сопереживает человеческой судьбе народа и действует подобно силе, защищающей его от гнева Бога-Отца.

В гармоническом союзе Неба и Природы заложен образец порядка в человеческом мире. В такую мифологическую систему укладывается история. Автор «Слова» увязывает космическую схему с русской историей. Исторические лица и их деяния в «Слове» не теряют своей актуальности. С одной стороны, она осмысливается с точки зрения вселенского порядка, с другой стороны, она имеет свои специфические причины в деяниях исторических лиц и в развертывании событий. Сам поход Игоря оценивается как нарушение мирового порядка (он действовал вопреки воле Неба) и одновременно его деяния подвергаются упрекам современников, потому что он разрушал единство Русской земли.

Итак, автор «Слова» и автор «Тонмен-ван» показали, что судьба человека неотделима от Вселенского порядка, а эволюция человеческой истории — от эволюции Космоса. Из всех совпадений и сближений между мировоззрением авторов «Слова» и «Тонмен-ван» эта общая идея представляется нам самой фундаментальной. Что же касается различий между двумя литературными творениями, то главнейшее из них мы отнесли бы к художественной форме выражения, обусловленной как историческими, так и национальными особенностями русского и корейского народов. Мы отметили в начале статьи некоторые из этих отличий, но лишь в первом приближении, нисколько не претендуя на полноту освещения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Слово «ван» на корейском языке обозначает «король».

2 Корейская литература в средние века была двуязычной. Корейцы примерно в I веке до н.э. заимствовали китайскую иероглифическую письменность. Но из-за отсутствия национального алфавита корейцы, за исключением лишь представителей привилегированных слоев, свободно владевших древнекитайским, не понимали письменного языка и в результате постоянно сталкивались с разнообразными проблемами. После установления династии Ли (1442), в условиях роста национального самосознания, под руководством короля Сечжона в 1443 г. был создан, а в 1446 г. официально принят корейский алфавит «хангыль»; тем самым была выполнена задача большой культурной значимости. Однако до XX в. «хангыль» был распространен, в основном, среди простого народа и женщин. Начиная с XII века, литературе на китайском языке отводилась роль «высокой» литературы. Исторические и философские труды также писались на китайском языке вплоть до XX в.

3 Размер всего памятника в русском переводе примерно 20 страниц.

4 «Слово о полку Игореве». М., 1975. С. 32.

5 В Коре исторически сложилось так, что военные чиновники занимали второстепенное положение по сравнению с чиновниками гражданскими. Уже на ранних этапах истории Коре военные не раз пытались изменить положение. Но с особой силой их давнее недовольство вырвалось на-

ружу в ту пору, когда сама правящая верхушка раздиралась острыми противоречиями.

[6] Пока в Коре укреплялся диктаторский режим Чхве Чун Хона (рубеж XII–XIII вв.), потомки которого удерживали фактическую власть в стране на протяжении четырех поколений, в центре азиатского континента формировалось монгольское государство, превратившееся в XIII в. в мировую державу. Сначала монголы только обложили Коре данью, однако в период правления короля Кочжона они предприняли широкомасштабное вторжение в страну (1231 г.). Кочжон перенес столицу на недоступный для сухопутной монгольской армии остров Канхвадо и оттуда организовал военное сопротивление захватчикам. В течение последующих 40 лет монголы неоднократно вторгались в Коре, но всегда наталкивались на сплоченный отпор всего населения страны. Особенно решительно боролись с монголами крестьяне, ремесленники, крепостные (История Кореи. Сеул, 1993. С. 66–68).

[7] В это время многие образованные люди разочаровываются в конфуцианских идеалах, связанных с сильной государственностью, и переходят на позиции даосизма, бросают чиновничью карьеру, бегут от общества к природе. Так рождается другое поэтическое направление, представители которого отвергают мир бедствий и ищут некую обетованную землю, где жизнь людей гармонична и спокойна (История всемирной литературы. М., 1983. Т. II. С. 152)

[8] Мифы народов мира. М., 1991. Т. I. С. 667.

[9] Самые первые исторические предания, относящиеся к V–VII вв., погибли, но материалы наиболее раннего из дошедших до наших дней сочинений позволяют предположить, что этого типа сочинения были хранилищем образцов учительного творчества корейских племен.

[10] Никитина М.И., Троцевич А.Ф. Очерки истории корейской литературы до XIV в. М., 1969. С. 33.

[11] Робинсон А.Н. Литература древней Руси в литературном процессе средневековья XI–XIII вв. М., 1980. С. 318.

[12] Лихачев Д.С. «Слово о полку Игореве» и особенности русской средневековой литературы // «Слово о полку Игореве» и культура его времени. 2-е изд. Л., 1985. С. 15–25.

[13] Автор «Самгук саги» (Исторических записей о трех государствах — вышли в свет в 1145 г.). «Самгук саги» является самой древней из хроник, сохранившихся по истории трех древнейших государств: Когуре, Пэкче и Силла, существовавших с начала нашей эры до 668 г. «Самгук саги» написана в традициях конфуцианской историографии и повествует, в основном, о политической и социальной истории.

[14] В первой половине существования Коре (918–1170) чиновники из знатных семейств, управлявшие государством и относившиеся пренебрежительно к корейской национальной культуре, намеренно преуменьшили значение мифологической легенды о «Тонмене». Миф о Тонмене в официальной письменности подвергался сокращению. Ли Гю Бо, вопреки наметившейся тенденции, уделил этому мифу особое внимание.

[15] В.В.Кусков. История древнерусской литературы. М., 1989. С. 108–109.

[16] Поляков Л.В. Время в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и древнерусская философская культура. М., 1989. С. 44.
[17] Там же. С. 45.
[18] История всемирной литературы. Т. I. М., 1983. С. 278.
[19] С.А. Токарев, Е.М.Мелетинский. Мифология // Мифы народов мира. Т. I. М., 1991. С. 13.
[20] Никитина М.И., Троцкевич А.Ф. Очерки истории корейской литературы до XIV в. М., 1969. С. 228–231.
[21] Робинсон А.Н. Солнечная символика в «Слове» // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства 11–17 вв. М., 1978.
[22] Косоруков А.А. Гений без имени. М., 1989. С. 145.
[23] Афанасьев. А.А. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. I. С. 56.

А.С.Дёмин

ЗАМЕТКИ ПО ПЕРСОНОЛОГИИ «ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ»

Составители летописи повествовали в основном о событиях («что ся здея в лета си» — 17, под 852 г.), но иногда летописец переходил к рассказам специально об отдельных лицах («наменю неколико мужь чюдныхъ» — 183, под 1074 г.). Прямая персонология летописца ограничивалась особыми похвальными словесами князьям и церковным деятелям. Но еще существовала косвенная летописная персонология, гораздо более богатая. Ведь представления летописца о тех или иных лицах отражались почти в каждом упоминании о них. Из ранних героев летописи наиболее интересны Андрей Первозванный, Кий, Олег Вещий, Игорь Рюрикович, Ольга, Святослав Игоревич, Владимир Святославич. Представления летописца об этих семи лицах, особенности его исторической персонологии обозреваются в данной статье.

Персонологии летописи касалось немало исследователей (наиболее обстоятельно — А.А.Шайкин). Задача данной статьи состоит в обобщении наших новых истолкований летописного текста, некоторые, правда, нередко спорны, имеют предварительный характер, что объясняется конспективным жанром предлагаемой работы — сразу охватить очень большой материал в кратких, цельных и ясных очерках, но без доведения до доскональности доказательств и без подробных библиографических примечаний. Когда ясна общая картина, тогда легче ее детально проверять в дальнейшем.

«Повесть временных лет» цитируется по изданию, которое полно и удобно указывает разночтения списков и состояние основного списка: Летопись по Лаврентиевскому списку. 3-е изд. / Изд. подгот. А.Ф.Бычков. СПб., 1897. Страницы обозначаются в скобках. Буквы «ѣ» и «і» заменяются на «е» и «и».

Апостол Андрей

Всё, рассказанное летописцем об апостоле Андрее, не было случайным, но характеризовало его облик. Ход рассказа, детали, беглые упоминания — всё имело смысл.

Андрей предстал у летописца значительной персоной, солидным церковным деятелем. Летописец, конечно, недаром отметил, что Андрей являлся братом авторитетного апостола Петра. Летописец показал основательность Андрея, который не кочевал, а обосновался в Синопе, в Синопе учил вере и в Синоп возвратился после долгой поездки в Рим. Поездка, как и положено важному церковному деятелю, была вызвана необходимостью отчитаться в Риме о том, кого Андрей научил и что увидел.

В Рим почтенный миссионер Андрей не пробирался в одиночку, случайными и опасными путями, но со своими учениками спокойно, с ночевками, проследовал по знаменитому пути из Грек в Варяги, плывя на судне вверх по Днепру. Место своей удобной ночёвки на берегу под холмами Андрей благословил, и не мимоходом, а с утра затеял настоящую церемонию благословения места, действуя как высокий церковный иерарх. Он обратился к окружившим его ученикам, охарактеризовал будущее тех холмов, на которые они смотрели по его указанию, затем взошел на эти холмы, поставил крест на месте предсказанного им города Киева, торжественно помолился Богу и, наконец, сошел с холма, завершив церемонию.

Значительность Андрея проявилась также в его осведомленности. Андрей у летописца, придя в Крым, в Херсонес, уже достаточно знал об устье Днепра и о пути из Грек в Варяги, а затем выступил в роли пророка, провидевшего большой город со множеством воздвигнутых сияющих церквей. Всё, увиденное им, Андрей с редкостным пониманием сути дела принимал к сведению. Например, удивившись странному поведению людей, Андрей сразу понял, что он наблюдает банный обычай словен, которые не просто моются, но еще и «хвощются» (7).

Еще одно проявление значительности Андрея: прекрасное владение искусством речи. Придя в Рим, Андрей смог увлекательно рассказать об обычае славян своим римским слушателям, тонко учитывая психологию западноевропейцев, любящих комфорт, и заставив их пребывать в бесконечном изумлении от парадоксов словенской жизни: в Риме бани каменные, а в Словенской земле — опасно деревянные; пожара следует опасаться, словены же, напротив, вовсю нагнетают огонь и жар; прилюдно раздеваться есть неприлично и недостойно, а словены охотно объявляются нагишом (об этом же обычае на Руси писали западные путешественники и в XVII в.); квас надо бы пить, а словены им обливаются с небывалой расточительностью, да еще каким ядовитым квасом «уснияномъ» — из белены (это разъяснение Т.А.Лисовой-Исаченко; такой квас обезболивает кожу); давать бить себя — позорно, да и неприятно, но словены так старательно секут сами себя, притом особенно жгучими гибкими молодыми прутьями, что еле живыми вылезают из бани; римлян на месте словен добила бы ледяная вода,

а словены, окатившись ею, оживают после побоев; добро еще, если бы столь рискованные деяния допускались раз в году, но словены творят это ежедневно.

Значительность Андрея подчёркивалась вот чем еще. Для летописца, составившего летопись через полвека после открытого раскола христианства на католичество и православие и отрицательно относившегося к латинскому Риму, апостол Андрей явился не высокомерным латинянином, а, напротив, как бы «своим» человеком, который вполне лояльно отнёсся к славянскому миру, а столь нелюбимых летописцу римлян выставил простофилями. Именно Андрей задал римлянам насмешливую загадку: «Что это такое, когда себя мучают и оскорбляют: оголяются, жарят, бьют себя, морозят?» Несообразительные римляне не смогли ответить, и Андрей в конце концов назвал им отгадку: «И то творять мовенье собе, а не мученье!» (8). Можно предположить, что летописец обозначил даже некоторую нелюбовь Андрея к Риму: апостол сначала «не въсхоте поити в Римъ» и предпочёл плыть на север, а когда пришлось явиться в Рим, то он недолго «бывъ в Риме, приде в Синопию». Правда, в дошедшем тексте летописи сказано, что апостол как раз «въсхоте» пойти в Рим, но тут, пожалуй, искажение, ибо всюду в летописи, кроме данного раза, употребляется только словосочетание с отрицанием — «не въсхоте», а при утверждении хотения используются иные глаголы.

Значительность Андрея не преуменьшили дальнейшие утверждения летописца о том, что вероучителем славянства нужно считать апостола Павла (так отмечено в летописном повествовании под 898 г.) и что апостолы телесно, физически, не бывали в Киеве (под 983 г.). Всё это правда. Судя по летописному изложению, апостол и не учил славян и даже никак не общался с ними, пройдя своим путем задолго до возникновения Киева и Новгорода как предвестник христианства на Руси.

Значительность Андрея ясна и по месту рассказа в общем летописном повествовании. В соответствии с историософией летописца, важные исторические явления, в том числе христианство, не сами зарождались внутри общества, а извне привносились на Русь пришлыми (или возвращавшимися) героями, и эти приходы были судьбоносными. Апостол Андрей был для Руси первым таким героем. Затем Рюрик, прибыв из-за моря, от варягов, основал русскую государственность (под 862 г.); киевская княгиня Ольга вернулась из Царьграда христианкой (под 955 г.); великий князь киевский Владимир Святославич, вернувшись из варяжского Заморья, стал единодержцем Руси (под 980 г.), потом, возвратившись из Крыма, крестил Русь (под 988 г.).

Кий

По не очень внятному и осторожному летописному изложению, к тому же, возможно, заглаженному последующими редакторами и испорченному позднейшими переписчиками, всё же можно предположить, что летописец не причислял Кия и его братьев определенно к полянам. По сообщению летописца, поляне жили на своих местах «и до сее братье» (8). Братья же затем каким-то образом «сели» среди полян на трёх «горах» (холмах) и построили городок во имя своего старшего брата, там все и пребывали. Поляне же, как можно далее понять, обитали и охотились около города и лишь позже появились в Киеве.

На чужеродность Кия, быть может, указывали также дальнейшие сообщения летописца о том, что Кий никогда не был перевозчиком на Днепре (то есть не относился к «местным»?); что после основания Киева Кий «княжаше в роде своем» (а не у полян?) и что Кий «възлюби место», далекое от полян, — на Дунае, воздвиг там городок и захотел в нём осесть, опять-таки «с родомъ своимъ» (9). Конечно, истолкование всех этих фраз не бесспорно.

Но самое любопытное возможное свидетельство чужеродности Кия и его братьев полянам содержится в летописи через несколько листов после рассказа о Кие. Жители Киева утверждали, что платят дань после смерти всех трёх братьев «родомъ ихъ — козаромъ» (20, под 862 г.), то есть родственникам братьев — хазарам. Правда, эта фраза считается искажённой, и нет никаких иных следов мнения летописца якобы о хазарском происхождении Кия и его братьев.

Однако дополнительные мотивы в летописном изложении не позволяют полностью отвергнуть предположение о том, что летописец представлял Кия вне среды полян. Во-первых, как следовало из историософской схемы летописца, все древнейшие правители Руси пришли извне, и Кий вряд ли был исключением. Во-вторых, летописец отметил, что Кий ходил в Царьград и принял великие почести от византийского цесаря, а подобное соответствовало выходцу из более энергичного, известного и влиятельного этноса, нежели поляне. В-третьих, хазары, возможно, не случайно предложили полянам платить дань, а поляне сразу согласились платить дань именно хазарам и делали это долго: ведь прецедент уже был — Кий.

В общем, вопрос о характеристике Кия в летописи пока остаётся открытым.

Олег

1. Летописец постарался всячески подтвердить законность вокняжения Олега. Во-первых, летописец подчеркнул достойное происхождение героя — «отъ рода» Рюрика (22, под 879 г.); сам же Олег в рассказе летописца определил себя ещё решительнее: «азъ есмь роду княжа» (22, под 882 г.). Во-вторых, летописец представил Олега юридически завещанным преемником Рюрика, который, умирая, «предасть княженье свое Олгови» (22, под 879 г.). В-третьих, как показал летописец, Византия признала Олега князем, неоднократно называя его так в договоре (под 907 и 912 гг.). Олега называли князем все, в том числе кудесники и волхвы. В-четвертых, летописец поставил Олега в ряд с известными законными правителями — с римским императором Константином Великим и византийским цезарем Михаилом III: «отъ Костянтина же до Михаила сего летъ 542, а отъ перваго лета Михаилова до перваго лета Олгова, рускаго князя, летъ 29» (17, под 852 г.). Наконец, сама длительность властвования Олега, отмеченная летописцем, возможно, выступала свидетельством законности его княжения: «бысть всехъ летъ княжения его 33» (38, под 912 г.).

Кроме того, летописец показал законность княжеской деятельности Олега почти на каждом её этапе. Этот герой у летописца не просто расширял свою власть, но постоянно опирался на правовые установления. Судя по летописным подробностям, которые могли бы и отсутствовать, будь изложение более сухим, вокняжение Олега в Новгороде сопровождалось возможной церемонией: Рюрик «вдавъ ему сынъ свой на руце» (22, под 879 г.). Последующее вокняжение Олега в Киеве сопровождалось более развёрнуто описанной церемонией: к подплывшей ладье были вызваны Аскольд и Дир; из ладьи выскочили воины, оттуда же торжественно вынесли Игоря, тогда ещё маленького; Олег объявил: «А се есть сынъ Рюриковъ», и публично разоблачил Аскольда и Дира: «Вы неста князя, ни рода княжа»; Аскольда и Дира убили, затем понесли и похоронили. Лишь после этих подробностей летописец сообщил, что «седе Олегъ княжа въ Киеве» (23, под 882 г.).

Последующие события в изложении летописца опять-таки направлялись приговорами героя, устно произнесёнными им при той или иной государственной церемонии. Олег объединил в одно государство Новгород и Киев, ознаменовав это событие цитируемым в летописи словесным провозглашением Киева столицей: «Се буди мати градомъ русьскимъ». Олег подчинил северян, потом радимичей, запретив давать дань хазарам, и эти законодательные запреты тоже привел летописец. Олег возвестил: «Азъ имъ противенъ, а вамъ нечему» (23, под 884 г.), «не дайте козаромъ, но мне дайте» (23, под 885 г.).

Оформление победы Олега над Византией летописец изобразил в виде длительной церемонии и был необычно детален, показывая законность каждого шага героя. Когда Олег с войском вплотную подошел к Царьграду и греки запросили мира, то Олег, несколько отступив от города, «нача миръ творити» и, как положено, послал в город своих послов к византийским цесарям-правителям: «Имите ми ся по дань». Греки ответили: «Чего хощеши, дамы ти». Олег перечислил условия. Греки согласились, но дополнительно оговорили свои условия. И вот Олег и цесари «миръ сотвориста» и поклялись друг перед другом соблюдать мир: греки целовали крест, а Олег и «мужи» его клялись «по рускому закону» — своим оружием, богами Перуном и Велесом (30–31, под 907 г.). Ещё одну церемонию упомянул летописец: Олег повесил свой щит во вратах Царьграда, «показуа победу» (31). Затем был подписан договор, и текст этого обширного договора летописец вставил в летопись (под 912 г.).

Законность власти была одной из важнейших историософских идей летописца, ей он следовал с самого начала своей летописи: Иафет с братьями правили по тому, как выпал им жребий; Кий дал имя Киеву на основании своего старшинства среди братьев; Рюрик пришёл править по совместной просьбе нескольких племен; Олег же у летописца получился своего рода законником, на деле воплотившим завет племён найти князя, который бы «володелъ нами и судилъ по праву» (18, под 862 г.), то есть управлял и судил по правилам. В частности, Олег явился тем первым законником, о ком летописец сказал, что тот «посади» (назначил наместниками) своих «мужей» по городам и не просто брал дань, но «устави дани» — установил, с кого какую дань регулярно брать (22–23, под 882-885 гг.).

II. Второе обличье Олега в летописи — воинское. Он показан как жестокий и удачливый военачальник. Олег собрал небывало огромное войско, притом многообразное: летописец недаром впервые ввёл и всё увеличивал перечисления племён, служивших в войске Олега, а также указал гомерическое число кораблей во флоте Олега — 2000 (под 907 г.; у Аскольда и Дира в 866 г. было всего лишь 200 кораблей). Летописец изобразил Олега исключительно хитроумным и настороженным воителем: он спрятал своих воинов в ладьях и устроил успешную засаду (под 882 г.); он поставил корабли на колёса и пустил их под парусами по полю на город, устрашив противника (под 907 г.); его же обмануть, например, смиренно поданным угощением — отравленными едой и вином, — противник не смог (кому суждено умереть от коня, тому не погибнуть от отравы). Олег у летописца свиреп и изобретателен в убийствах: например, около Царьграда он, по сообщению летописца, «много убийство сотвори», а пленников предал различным

казням: одних порубили, других замучили, иных расстреляли, прочих в море покидали (29, под 907 г.). Разнообразен Олег и в наложении дани: летописец специально перечислил, как с одних племён Олег требовал большую дань в гривнах, со вторых — «дань легъку», с третьих — чёрными куницами, с четвёртых — монетами «щелягами» (шиллингами?) (под 882–885 гг.). Обильны были и трофеи Олега — золото, паволоки, фрукты, вина и всякое узорочье (под 907 г.). Он даже паруса велел шить из захваченных паволок.

Во всех своих воинских делах, даже самых разрушительных, законник Олег не выходил за пределы правил и традиций — он делал, по определению летописца, только, «елико же ратнии творять», то есть только то, что обычно совершают воюющие стороны (29).

Удачливость военно-государственной деятельности Олега оттенена сообщениями летописца на международные темы: в то время, как Олег расширяет Русскую землю, мимо Киева, не мешая Олегу, мирно, с востока на запад проходят венгры, они через Карпаты устремляются на другие народы и тут уже покоряют дунайских славян, воюют с греками, моравами, чехами, захватывают всю Болгарию и т.д. (под 898 и 902 гг.).

III. Летописный облик Олега получился трагически противоречивым. С одной стороны, он язычник, который держал в своих руках языческую «Великую Скифию», сжигал около Царьграда христианские церкви, клялся языческими богами и от язычников же получил прозвище «Вещий» (под 907 г.), намекающее, возможно, на жреческие функции князя. Однако, с другой стороны, этот язычник у летописца выглядел терпимо относившимся к христианству: Олег не возражал, когда греки посчитали его за святого Дмитрия Солунского; принимал их христианские клятвы и не порицал своих послов, которых греки, как сказано в летописи, «учаще я к вере своей и показующе имъ истинную веру» — страсти Господни, венец, гвозди, хламиду багряную и мощи святых (37, под 912 г.). Больше того, Олег стал насмехаться и оскорбил («укори» — что по-древнерусски и означает «оскорбил») своего кудесника резким обвинением: «То ти неправо глаголють волъсви, но все лжа есть» (38, под 912 г.). Олег у летописца оказался как бы между вер: с волхвами поссорился, но христианства не принял, хотя ко времени его правления, как рассказал сам же летописец, прервав повествование об Олеге, западные славяне и их князья уже крестились и получили переводы церковных книг на славянский язык, а просветитель славян Кирилл пошёл учить болгарский народ (под 898 г.).

Явственно двоится облик Олега в завершении летописного повествования о нём — в легенде о смерти князя, который ещё за несколько лет до похода на греков 907 г. вопрошал: «Отъ чего ми есть смерть?» (37). Как язычник Олег, естественно, обращался к

волхвам и кудесникам, но, кажется, уже тогда он слушал их без должного внимания, а больше надеялся на свой собственный ум. Во всяком случае летописец выразился не совсем обычно: Олег «приимъ в уме» ответ кудесника, а не «в сердце». Ум в летописи — категория всегда неблагоприятная, заставляющая человека ошибаться: умом бывают горды, «превратны», расслаблены, простоваты, смятенны и т.д. К правильному же решению можно придти только через сердце — вместилище веры, «приимша въ сердци своемь», «положи на сердци своемъ» и пр. Оттого что безверный Олег лишь умом оценил предсказание кудесника, он не до конца его понял. Кудесник сказал Олегу: «Княже! Конь, его же любиши и ездиши на немъ, — отъ того ти умрети» (37—38). Этот «конь» — скорее, собирательное «конье»: кудесник, высказавшись в так называемом «вечном» настоящем времени, подразумевал любого коня, на котором предпочитает или в будущем предпочтет ездить князь. (В летописи немало аналогичных высказываний с «вечным» настоящим временем глаголов, обозначающим повторение действия в будущем, и с нарицательным существительным в единственном числе, обозначающим множество объектов данного рода. Летописец иногда сам пояснял смысл подобных наречений. Например: «Не вънимай зле жене, медъ бо каплеть отъ устъ ея, жены любодейци... Се же рече Соломанъ о прелюбдейцахъ» — 78—79, под 980 г.; то есть названа одна прелюбодейка, а имеется в виду всё их множество. Кстати, сразу после рассказа об Олеге летописец стал рассуждать о предсказаниях различных волхвов и привел одно из их заклинаний: «Бес комара граду!» Упоминался один комар, но подразумевались все комары: «И тако исчезнуша изъ града скоропиа и комарье» — 39.) Высказывание кудесника было тем более двусмысленным, что кудесник, как выясняется из дальнейшего повествования, предостерегал Олега не только от любимого живого коня, но и от мёртвого, даже от его скелета, даже от его черепа, не говоря уже о других конях. Невнимательный к словам кудесника Олег не почувствовал сердцем свою обречённость среди коней, а умом прямолинейно решил отказаться от лишь одного своего тогдашнего коня: «Николи же всяду на нь» (38). Затем Олег лет на десять забыл о предсказании, всё ездил на конях и к месту своей гибели подъехал на коне, летописец недаром подчеркнул это: Олег «повеле оседлати конь... и приде... и сседе с коня», тем самым приблизив роковую развязку.

Дальнейшее изложение легенды летописцем, пожалуй, добавляет свидетельства о раздвоенности облика Олега и как правителя. С одной стороны, задумавшись о своей судьбе, Олег продолжал вести себя как предусмотрительный законник. Он обратился к надлежащим ответственным лицам — волхвам — и задал надлежащий вопрос: не о том, **когда** он умрёт, а **от чего** ему ожидать смерти, то

есть каково ему будет орудие смерти и за какую будущую вину. Олег предпринял меры, которые он понял так: нельзя убивать коня; пока конь жив, то и князь жив. Поэтому Олег «поставилъ кормити и блюсти» коня, и это обстоятельство трижды отметил летописец. Как законник, Олег в конце концов вспомнил о сосланном коне, потребовал отчёта у конюха: «Кое есть конь мъй?» И даже возмутился, когда выяснилась ошибочность, казалось бы, вполне законного решения: «...все лжа есть. Конь умерлъ есть, а я живъ».

Но, с другой стороны, этот законник, оказывается, совершил роняющие достоинство князя поступки. Летописец не хотел прямо писать плохое о князе. Факты должны были говорить сами за себя. Мало того, что гадать в своей смерти — дело недоброе, но Олег нарушил своё княжеское слово. Он обязался никогда больше не видеть коня («ни вижю его боле того»), а потом всё-таки поехал посмотреть: «А то вижю кости его». Тот, кто не держит слова, погибнет от своего оружия — так провозглашали, например, договоры Руси с греками, включенные в летопись под 945 и 971 гг. Оттого и Олег погиб от своего коня (как части его вооружения; это наблюдение Е.А.Рыдзевской).

Кроме того, Олег был подвержен гордыне. Он дважды «посмеяся» над тем, что ему говорили, а перед останками коня стал в позу победителя, произнеся презрительную речь и словно поправ ногой поверженные «кости» противника («рече: "Отъ сего ли лба смьрть было взяти мне?" И въступи ногою на лобъ»). Гордыня никогда не доводит до добра, хитроумие и удача изменили Олегу, и он погиб не по-княжески, строго говоря, даже не от коня, а от змеи: из пустого конского черепа высунулась змея и «уклюну» Олега в ногу.

Нецельность облика Олега объясняется не только разноречием сведений, использованных летописцем, но и историософией летописца, в соответствии с которой до победы христианства на Руси, где «погании, не ведуще закона Божия, но творяще сами собе законъ» (13, летописное вступление), где «бяху бо людие погани и невеголоси» (31, под 907 г.), не могли появиться совершенно или преимущественно положительные русские князья.

Игорь

Летописный Игорь не выглядит как положительный правитель, несмотря на отдельные благоприятные упоминания о нём. Судя по циклу рассказов, Игорю были свойственны слабости, умалявшие его княжеское положение. Одну слабость Игоря, последовательно показанную (но прямо не названную) летописцем, можно определить как пассивность, недостаточную энергичность. Игорь не правил, в детстве его только носили, иногда выносили показывать, оставляя не у дел (под 882 и 907 гг.). Когда Игорь вырос, он всё

равно не княжил, а, как отметил летописец, ходил за данью после Олега и слушался его. Даже жену Игорю «приведоша ему» (28, под 903 г.), а не он сам «поял себе жену», как обычно делали активные летописные герои.

Игорь начал княжить лишь после смерти Олега, но выражения, употребленные летописцем в повествовании о княжеской деятельности Игоря, опять указывали на некоторую пассивность Игоря сравнительно с Олегом: Игорь всего лишь однажды «победивъ» непокорных деревлян (41, под 913 г.), в то время как Олег «примучивъ а», то есть покорил (23, под 883 г.), «бе обладая» ими (23, под 885 г.) и включил в своё войско (под 907 г.). Стремительные печенеги «сотворивше миръ со Игоремъ» (41, под 914 г.), в то время как Олег предпочитал сам напористо «миръ творити» с противником (30, под 907 г.), — в летописи наступательная сторона всегда «творила мир» с оборонявшейся или пассивной стороной, но не наоборот. Правда, потом Игорь воевал с печенегами, но это ничем не кончилось, результат не обозначен (под 920 г.), обычно же летописец называл результат: воевали и примучили, начали воевать и захватили землю, воевать начал и много убийств сотворил, воюя и грады разбивая и т.д.

Не очень героичной изобразил летописец войну Игоря с греками. Игорь гораздо сильнее, чем Олег, мучил пленников («гвозди железныи посреди главы въбивахуть имъ» и пр.) и разрушал церкви («много же святыхъ церквий огневи предаша, манастыре и села пожьгоша»), однако войско Игоря было окружено, а флот, бóльший, чем у Олега, был сожжён — пришлось «убрести» (43—44, под 941 г.). Потом Игорь собрал новое войско, но из 6 или 7 племён, а не из 13, как раньше Олег, и пошёл на греков, «хотя мьстити себе» (за себя). Эти слова летописца, возможно, обозначили некую мелочность желания Игоря, так как герои в летописи обычно мстили за других — за своих близких или вообще за Русскую землю, и только один Игорь думал о самом себе. Далее летописец сообщил, что Игорь, дойдя всего лишь до Дуная, а не до Царьграда, начал «думать», воевать или не воевать. Олег так никогда не поступал. И не Игорь твердо диктовал своё решение дружине, а опасавшиеся воевать дружинники — слабому князю («не бившеся, имати злато»); летописец осудил это: «Послуша ихъ Игорь». Даже не попытавшись сразиться, Игорь взял у греков дань, какую они первоначально предложили, и вернулся в Киев (45, под 944 г.). Затем летописец снова отметил слабохарактерность Игоря: не князь побудил дружину идти к деревлянам за данью, а корыстная дружина сама позвала князя, «и послуша ихъ Игорь» (53, под 945 г.).

Другая слабость Игоря, которую показал летописец, — это жадность. Главное для Игоря, важнее воинской чести и славы, — сбор

как можно большей дани, «именья». В первом походе на греков Игорь «именья немало» взял (43, под 941 г.). Во втором походе Игорь отказался от сражения с греками, когда византийский император обещал ему прибавку к прежней дани («возьми дань, юже ималъ Олегъ, придамь и еще к той дани» — 45, под 944 г.). Игорь, по сообщению летописца, взял у греков золота и паволок на всех воинов, однако в следующем году дружина Игоря жаловалась: «А мы нази» (53), значит, князь не поделился с дружиной или недостаточно позаботился о ней. Затем, беря дань с подвластных деревлян, Игорь совсем потерял чувство меры. Сначала он «возложи на ня даньболши Олговы» (41, под 914 г.). Потом произвольно увеличил и эту дань («примышляше къ первой дани», «хотя примыслити большюю дань»). Взял её с разными насилиями, но захотел ещё раз собрать («похожю и еще»). Летописец объяснил такое поведение Игоря корыстолюбием: «желая больша именья», то есть имущества, богатства (53, под 945 г.). Подобная фраза звучала осудительно в адрес князя. Такие обвинения в летописи относились к особо провинившимся князьям (например: «желая болшее власти» — 177, под 1073 г.), а по отношению к положительным князьям эти обвинения отвергались («не желая болшее волости, ни именья хотя болша» — 197, под 1078 г.). Жадность довела Игоря, в сущности, до преступления: внезапное чрезмерное увеличение дани Игорем явилось бесчестным нарушением договора или официального княжеского слова, определявшего размер дани. Деревляне так это и восприняли: «Почто идеши опять? Поималъ еси всю дань». От жадности «не послуша ихъ Игорь» (54—55). Последовало наказание, развенчавшее Игоря как князя: Игорь был назван алчным ненасытным волком, убит и погребён не по-княжески — без похорон, в чужой земле, даже не в городе, а где-то у города (под 945 г.).

Летописец избегал давать открытые отрицательные оценки Игорю, как и прочим древним князьям, даже смягчал изложение (например, поражение Игорева войска от греков обозначалось так: «одва одолеша грьци» — 44, под 941 г.; это заметил А.А.Шахматов). Умолчал летописец и о подробностях позорной казни русского князя деревлянами (сказал только, что «убиша Игоря» — 54, под 945 г.). Но всё же роковые слабости Игоря ясно вырисовывались из летописного повествования. По историософии летописца, внутренние слабости князя обозначали слабость княжеской власти на Руси, когда деревляне могли безбоязненно хвастаться убийством русского князя («се князя убихомъ рускаго!» — 54, под 945 г.), «отроки» киевского воеводы были богаче дружины князя, княжеская дружина чувствовала себя зыбко («не по земли ходимъ, но по глубине морьстей» — 45, под 944 г.), в войско приходилось нанимать врагов-печенегов и для верности брать у них заложников, а также признавать равноправие язычников и христиан, и пр.

Ольга

I. В летописи Ольга охарактеризована как «смыслена» (смышлёна, сметлива, сообразительна, хитроумна — 59, под 955 г.) и «мудрейши всехъ человекъ» (106, под 987 г.). Слова «мудрый», «мудрость» в летописи обозначали не только церковную, «Божью» мудрость, но и «человеческую» практическую опытность, и в определенной мере были синонимичны слову «смысленый», поэтому и употреблялись вместе — «мудръ и смысленъ», «мудри и смыслени». Летописное повествование создало цельный облик «мудрой — смысленой» Ольги. Главной ее чертой летописец, по-видимому, считал не хитрость и коварство, а высокую культуру поведения, умение тонко использовать различные обряды и обычаи для соблюдения чести киевского князя как правителя. Эти черты Ольги обрисованы примерно в десяти летописных эпизодах.

Под 945 г. летописец изложил три эпизода, показав, как искусно Ольга вела себя с древлянами, прибегая к тем или иным обрядам и церемониям. Первый обряд — дипломатический. Когда 20 древлянских «лучших мужей» приплыли к Киеву, чтобы заставить овдовевшую Ольгу выйти замуж за древлянского князя, то Ольга повела себя как великий киевский князь, принимающий посольство строго по этикету и тем самым соблюдающий своё княжеское достоинство. Рассказ летописца стал необычно подробным, и каждая подробность указывала на важную часть проводимой княжеской церемонии. Ольга находилась не где-нибудь, а на «горе» в каменном тереме. Ольга была заранее подготовлена: ей «поведаша» о приходе древлян. Ольга «возва» к себе древлян, а не они сами появились перед ней самовольно. Не важно, что древляне были ей ненавистны; правилами дипломатического приёма предусматривалось приветствовать посольство, и Ольга произнесла необходимую формулу: «Добри гостье придоша» («Добро, гостье, придоша»). Не важно, что отвечали древляне; Ольга продолжала соблюдать этикет благожелательного приёма и произносить традиционно положенные фразы. Она задала положенный после приветствия вопрос древлянам: «Да глаголете, что ради придосте семо?» Затем с официальной милостивостью объявила: «Люба ми есть речь ваша» (54—55). Это не значило, что Ольге понравились речи древлян. Ольга их как бы и не слышала. Недаром летописец ни разу не употребил слова «слышать» по отношению к Ольге, в то время как в других летописных рассказах персонажи постоянно, «слышавъ» нечто важное или «то слышавъ», что-то отвечали или предпринимали. Летописец же показал невозмутимое следование Ольги правилам дипломатической вежливости: ведь древляне говорили нагло и фактически предъявили ультиматум княгине. Однако княгиня явилась недосягаемой для них.

Далее вдруг оказалось, что Ольга перешла к ведению мирных переговоров и произнесла известную формулу примирения: «Уже мне мужа своего не кресити». Но мир должен быть заключён торжественно (ср. летописные рассказы о заключении мира с греками), и поэтому Ольга обещала древлянам соответствующую церемонию — «почтити», «честь велику». Летописец показал, что, заманив древлян обещанием почёта, Ольга навязала им свои правила игры. При этом Ольга несколько унизила древлян, намекнув на второстепенность ранга их посольства, — всего лишь «гости», а не полноценные послы.

Второй обряд, который Ольга использовала для утверждения своего превосходства, это обряд брачный. В повествовании летописца не проводилось границы между разными обрядами, один стремительно перетекал в другой, и функции Ольги менялись быстро и незаметно. Внезапно Ольга предстала в фольклорной роли то ли строгого царя, выдающего свою дочь замуж, то ли в роли злой невесты — оба персонажа во время сватовства испытывали женихов загадками. Ольга задала древлянам нечто вроде загадки: придти к ней не на конях, не на возах и не пешком. Брачный обряд был только начат, но летописец отметил, что Ольга целиком захватила инициативу. Не древляне ушли, но Ольга отослала их с приёма («а ныне идете..., азъ утро послю по вы»), чтобы они явились уже как сваты.

Третий обряд, возвысивший Ольгу, явился обрядом похорон. Летописец отобрал только такие детали, которые указывали на исключительно умное поведение княгини. Ольга, как свидетельствовало летописное изложение, не пошла на низкий обман древлян (тогда бы она уронила своё княжеское достоинство), но, напротив, предупредила их о своих намерениях, правда, в скрытой форме, непонятной невежественным древлянам и поэтому ставившей их в унизительное положение. Ольга в лицо древлянам объявила об их похоронах, использовав двусмысленное сходство обычаев почитания и похорон (это наблюдение Д.С.Лихачева). Ольга сказала древлянам: «Но хочю вы почтити наутрия предъ людьми своими» (55). Ольга имела в виду иной род почёта, нежели полагали древляне: слово «почтить» (как и словосочетание «честь велика») переносно означало «похоронить с почётом». Утро было упомянуто Ольгой потому, что хоронили, действительно, с утра, а люди упомянуты, потому что хоронили прилюдно, и Ольга собиралась хоронить древлян перед людьми своими. Далее Ольга в тех ее речах, которые приведены летописцем, недаром стала настойчиво отсылать древлян в ладью, в которой они приплыли: «А ныне идете в лодью свою и лязите въ лодьи, величающеся... и възнесуть вы в лодьи», потому что так не только почитали, но и хоронили: в

ладье лежали мертвецы, «величаясь», и их «возносили» вместе с ладьёй. Ольга отослала деревлян на их похороны.

Судя по смыслу некоторых деталей летописного изложения, Ольга не произвольно, а на вполне законном основании назначила казнь деревлянам: «отпусти я в лодью», и деревляне, значит, невольно признали себя мертвецами. Ольга неспроста сразу назвала деревлянам отгадку на заданную ею загадку: таким образом, деревляне сами ничего не отгадали, а ведь не разгадавшие загадку сваты предавались смерти. Ольга недаром именно в такой последовательности побудила деревлян сказать, что на княжеский двор они не поедут ни на конях, ни на возах, ни пешком не пойдут, а чтобы киевляне несли их в ладье. Если бы имелась в виду церемония почитания, то деревляне должны были перечислить условия в ином порядке, по степени нарастания почёта: не пойдём пешком на княжеский двор, ни въедем на возах, ни даже на конях, но внесите нас в ладье. На самом же деле Ольга вложила в уста деревлянам требование о похоронах: раз они мертвы, то не в состоянии ехать, сидя на конях, тем более — сидя на возах, и уж тем паче — идти пешком, мёртвых надлежит нести в ладье. Деревляне сами вынесли себе приговор, который и исполнила Ольга.

Небрежное проведение похорон могло уронить достоинство их организатора, поэтому летописец подробно рассказал, как постаралась Ольга: она велела выкопать яму великую и глубокую на дворе у терема, утром послала киевлян за деревлянами, их понесли в ладье, принесли на княжеский двор и, неся, «вринуша» в яму с ладьёю; Ольга, как полагалось на похоронах, «приникъши» к могиле и даже вопросила, словно по обычаю задобряя мёртвых: «Добра ли вы честь?» Ответа деревлян — ведь они считались мёртвыми — Ольга по обыкновению не слушала и повелела засыпать их, и их «посыпаша».

Наконец, Ольга, как это следовало из рассказа летописца, не запятнала себя чрезмерной расправой с посольством деревлян, но мудро наказала деревлян соответственно их вине. Они убили Игоря — и их убили. Смерть Игоря была позорной — и смерть деревлян была позорной: Ольга, как отметил летописец, повелела засыпать их живыми. За убийство князя настигла деревлян даже более позорная смерть, чем Игоря, и они сами это признали: «Пуще (то есть хуже, позорней) ны Игоревы смерти» (55). Игоря похоронили не в городе, а «у града» — так и деревлян похоронили «вне града» (54).

Второй эпизод из отношений Ольги с деревлянами по своему смыслу аналогичен первому эпизоду. Ольга послала к деревлянам, вероятно, устное послание, в котором, следуя своей линии, упомянула, что деревляне, оказывается, не требуют, а «просят» («мя просите» — 55) её выйти замуж, но сама Ольга потребовала при-

слать к ней наиболее знатное брачное посольство, чтобы, по её словам, «в велице чти» пойти замуж, иначе за её честь вступятся люди киевские. Деревляне прислали «лучших мужей», которые управляли Деревлянской землёй, и Ольга, следуя традиции приёма послов или сватов, оказала им соответственно бо́льшую честь, чем первому посольству,— почтила их баней.

Но так же последовательно Ольга у летописца продолжала соблюдать похоронный обряд как способ благородного мщения. Ольга не дала прямого обещания выйти замуж. Пришедшим деревлянам она повелела «измыться», а ведь обмывали мертвецов. Как только деревляне влезали в деревянную баню и — главное — «начаша ся мыти» (56), то тем самым они признали себя мертвецами и дали повод Ольге совершить над ними погребальный языческий обряд сожжения (кстати, описанный во вступлении к летописи) — второй этап погребального обряда после насыпания холма и приготовления дров для костра; баня заменила ритуальную груду дров, на которые клали мёртвых.

В третьем эпизоде летописец показал совершенство поведения Ольги и вне Киева. Брачный обряд внешне выполнялся ею безукоризненно: не жених к ней, а она в качестве невесты направилась в землю деревлян, взяв с собой, как полагалось невесте, лишь мало дружины. Не справив тризны по первом муже, нельзя было выходить замуж снова, и поэтому Ольга поставила перед деревлянами условие о тризне и выполнила его: пришла к могиле Игоря, оплакала своего мужа, повелела своим людям насыпать большой погребальный холм над захоронением, как бы восстановив честь Игоря, поручила деревлянам приготовить «меды многи» и после всего этого повелела творить тризну.

При общении с деревлянами Ольга не опустилась до лжи. Когда деревляне спросили у Ольги о том, где же их «дружина», то есть посольства, ранее посланные за ней, то Ольга сказала правду, но дипломатически двусмысленно: «Идуть по мне съ дружиною мужа моего». Это высказывание в переносном смысле означало, что посольства деревлян, действительно, «идут» одним путём смерти с дружиной Игоря — ведь и те и другие были перебиты. Выражение «по мне» тоже имело двойной смысл: пространственный («вслед за мной») и временной («до меня»). То есть Ольга сообщила, что уже до её прихода к деревлянам обе дружины пошли и всё ещё идут общим путём. Правда, подобное истолкование ответа всё-таки предположительно.

Дело, естественно, не дошло до свадьбы, и Ольга, судя по смыслу упоминаемых деталей, перешла к цивилизованной мести: тризну по мужу превратила в тризну по деревлянам. Ольга отнеслась к деревлянам вроде бы как к почитаемой стороне жениха, но больше как к мертвецам: деревляне сели пить, и Ольга велела «служити

пред нимн» своим слугам, потому что мертвецы на тризне не могут себя обслужить; затем Ольга велела «пити на ня», пить не столько в честь деревлян, сколько в их память. А когда древляне «упиша-ся», видимо, мертвецки, последовало заключающее тризну игрище: их иссекли.

II. Четвёртый эпизод из отношений Ольги с деревлянами излагается в летописи уже под 946 г. и развивает характеристику двух черт княгини, которые ранее были намечены лишь эпизодически. С одной стороны, летописец изобразил Ольгу как воинственного князя, занятого крупными делами. Ольга отомстила за оскорбление княжеской чести — за «обиду» («мьстила уже обиду мужа своего» — 57), а теперь пришла с большим войском и осадила главный город деревлян, чтобы не просто продолжить месть («уже не хощю мьщати»), но покорить деревлян полностью. Ольга, как приличествовало князю, использовала хитроумное приспособление (птиц) для победы, а затем занялась установлением даней и налогов по деревлянской земле, а потом и по другим местам.

Но, с другой стороны, Ольга, с точки зрения летописца, являлась женщиной, всего лишь исполнявшей обязанности князя вместо убитого мужа и не стремившейся подменить пока еще малолетнего сына. Это летописец отметил. Она мстила не за свою «обиду», а за «обиду мужа своего»; не одна отправилась в поход, но «съ сыномъ своимъ Святославомъ»; не одна осадила город деревлян, но опять-таки «съ сыномъ своимъ»; потребовала покорности деревлян не одной себе, а чтобы деревляне, по её словам, «покорилися мне и моему детяти»; по деревлянской земле прошла «съ сыномъ своимъ»; и вернулась в Киев «съ сыномъ своимъ Святославомъ» и далее «пребываше с нимъ въ любъви» (57—59).

Летописец постоянно показывал, как женское начало отражалось на военной деятельности Ольги. Говоря о сражениях, летописец не упоминал об участии Ольги, потому что войну считал не женским делом: битву начинал Святослав, хоть малолетний и слабенький, а князь. (Кстати, в предыдущем эпизоде иссечения деревлян в конце тризны летописец специально оговорил неучастие Ольги: «а сама отъиде кроме» — 56).

Зато Ольга, по описанию летописца, успешно занималась тонкими словесными переговорами, умела выражаться изощрённо-двусмысленно, что не было свойственно мужским персонажам летописи. Ольга не обманывала, когда заверяла деревлян, что не будет им мстить больше, и четырежды подчеркнула, какая дань ей нужна от деревлян: «...хощю дань имати помалу,... мало у васъ прошю... сего прошю у васъ мало,... да сего у васъ прошю мала» (57). Ольга использовала каламбур; по существу, она потребовала выдать ей деревлянского князя Мала (это наблюдение Д.С.Лихачева). Летописец раньше уже пояснил, что «бе бо имя ему Малъ, князю

дерьвьску» (54), а в речь Ольги вставил слово «сего», которое одновременно обозначало и «поэтому» («поэтому прошу»), и «этого» («этого Мала»). Ольга просила деревлян выдать её жениха, которым деревляне, в сущности, распоряжались как безгласным и лишенным собственной воли заложником (поэтому Ольга мстила деревлянам, а не Малу). Но на этот раз Ольга действительно задумала не месть, но нечто большее и оскорбительное: она потребовала дать ей деревлянского князя в качестве дани, то есть лишала деревлян символа независимости. Кроме того, Ольга двусмысленно пообещала деревлянам: получив дань, «пойду опять» (57). Древнерусское слово «опять» означало и «вспять, назад» («вернусь назад, в Киев»), и «снова, ещё раз» («нападу снова»). Ольга выполнила высказанное обещание и снова напала на деревлянский город.

Загадочная и до сих пор вызывающая разные толкования «малая» дань, которую Ольга внешне попросила у деревлян, — от двора по три голубя да по три воробья, — возможно, указывала на женские вкусы победительницы, её интерес к птицам, птичьему двору и пр. (недаром летописец далее, под 947 г., упомянул об Ольгиных «перевесищах» — местах для ловли птиц — по Днепру и по Десне).

Подготовка Ольгой военной операции также носила «женский» характер, была связана с платками, нитками и пр.: летописец детально расписал, как Ольга раздала своим воинам кому по голубю, а кому по воробью, и повелела к каждому голубю и воробью привязывать зажигательный трут, обёртывая маленькими платками и ниткой наматывая у каждой птицы (к чему наматывали трут, летописец-мужчина не пояснил). Всё было рассчитано прямо-таки с женской домовитой мелочностью: Ольга, очевидно, с умыслом отказалась от дани, которую ей пообещали деревляне, — от мёда и мехов (для этого обнищавших деревлян пришлось бы выпустить в лес и ждать, когда-то принесут); Ольга же заставила осажденных деревлян собирать птиц именно на их дворах, а своим воинам велела выпустить собранных птиц именно тогда, когда смерклось, потому что птицам уже надо было устраиваться на ночёвку, и полетели они с зажжёнными трутами в деревянный город, притом, как пояснил летописец, в свои гнёзда: голуби в голубятни, воробьи — под стрехи. От трутов одновременно загорелись голубятни, клети, сараи, сеновалы и вообще все дворы.

III. В повествовании под 946 и 947 гг. летописец, быть может, обозначил ещё одну одновременно и княжескую, и «женскую» черту Ольги — стремление всё «уставить» и «изрядить» до конца. Ольга полностью завершила погребальный обряд над деревлянами, ведь выпускание пойманных птиц (душ) на волю являлось заключительным элементом погребального обряда (это отметил

Н.И.Толстой). Затем Ольга навела хозяйственно-политический порядок «по всей земли» (59).

IV. Последний яркий эпизод из летописного жизнеописания Ольги был изложен под 955 г. Это эпизод о пребывании Ольги в Царьграде. Может показаться, что летописец высказался по поводу внешности Ольги, упомянув, что византийский император «видевъ ю добру сущю зело лицемъ и смыслену» (59). Однако в данном случае летописец имел в виду внутренние, интеллектуальные достоинства княгини, хотя и отразившиеся в её внешности. Словосочетание «добра лицемъ» по смыслу было близко к эпитету «добролична», обозначавшему не столько физическую, сколько духовную красоту Ольги, ведь эпитет «добрый» в летописи в применении к человеку означал персонажей с достойным поведением. Выражение же «видети ю добру лицемъ» тем более указывало на заметность внутренней содержательности княгини, ибо летописные выражения «видеть кого-то» обычно дополнялись указаниями не на внешность, а на поведение людей, а ещё чаще — на внутреннее состояние человека. Поэтому-то летописец далее пояснил, что удивился царь именно и только «разуму» Ольги.

Государственный «разум» Ольги, как снова дал понять летописец через множество деталей изложения, проявился в чётком соблюдении ею требований княжеской чести. Из летописного повествования следовало, что Ольга никого ни о чём не просила. Она не просила византийского императора об аудиенции, а просто, судя по сообщению летописца, прибыла в Царьград и пришла к «царю». Ольга не просила о крещении, но, «разумевши», вынудила императора крестить её (император предложил Ольге выйти за него замуж, а Ольга ответила: «Азъ пагана есмь», предоставив последующее предложение о крещении выдвигать тоже императору). Ольга не просила, а потребовала у императора крестить её, так сказать, по высшему разряду: «Да аще мя хощьеши крестити, то крести мя самъ; аще ли ни, то не крещюся».

Ольга не хотела замуж, а, как сказано в летописи, «хотящи домови» (60), однако не просила её отпустить, но опять именно вынудила сделать это, притом с оказанием ей почёта. Когда после крещения император воззвал её к себе и уверенно объявил, что берёт её себе в жёны, Ольга жестко указала ему на нарушение христианского закона: «Како хочеши мя пояти, крестивъ мя самъ и нарекъ мя дщерею? А въ хрестеянехъ того несть закона. А ты самъ веси». Для соблюдения своей княжеской чести, чтобы не поддаваться давлению, Ольга ловко использовала на этот раз уже христианский обычай, и императору пришлось признать её умственное превосходство («переклюкала мя еси, Ольга»), дать ей многие дары, официально наречь её дочерью себе и отпустить, тем более что Ольга обещала императору («аще возъвращюся в Русь» — 61)

как равноправный союзник тоже прислать многие дары, в особенности «вои в помощь». Ольга тщательно следила за соблюдением престижа и, вернувшись в Киев, всё-таки припомнила императору один факт ущемления её чести: она заявила прибывшим византийским послам, что даст императору обещанные ею дары только в том случае, если император «постоит» у неё перед Киевом, ожидая допуска, так же, как она простояла перед Царьградом; со сказанным и отпустила послов.

V. Уже в Царьграде после крещения Ольга повела себя разительно иначе; можно подумать даже, что летописец изобразил двух разных персонажей — гордую Ольгу и покорную Ольгу. На самом же деле Ольга для летописца осталась такой же законопослушной княгиней, только раньше она истово придерживалась языческих обычаев, а теперь — христианских: Ольга перед патриархом стояла, склонив голову, и внимала ученью, «аки губа напаяема» (59), перед отъездом домой она пришла к патриарху, специально прося благословения.

И в Киеве Ольга, как показал летописец, жила уже только по христианским установлениям для женщин: побуждала своего сына принять крещение, часто говорила ему о радости, которую приносит христианская вера, считала главным всё-таки князя, несмотря ни на что любила сына своего, надеялась на Божью волю и молилась за сына и за всех людей «по вся нощи и дни», «кормила» сына до его возмужания и взросдости (62–63).

Далее летописец перешёл к рассказам о бурной деятельности Святослава, а Ольга, судя по отдельным упоминаниям, стала как бы частным лицом, только матерью князя, смиренной и пассивной. Так, Ольга, ничего не предпринимая, затворилась со своими внуками в Киеве от печенегов и сидела в тяжкой осаде, пока печенегов не прогнал Святослав (под 968 г.). Киевляне называли её старой, а она себя — больной.

Последний год жизни Ольги, как показал летописец, был трагичен из-за разногласий с сыном, который не захотел править в Киеве и вообще оставаться на Руси. Ольга, судя по приведенным её словам, отчаявшись, выговаривала Святославу: «Видиши мя болну сущю; камо хощеши отъ мене ити? ... Погребъ мя, иди, ямо же хочеши» (66). И через три дня Ольга умерла, завещав не творить тризны по себе. Её оплакивали и погребали сын, внуки и все люди, но похоронил её уже священник (под 969 г.).

Минорный конец сообщений об Ольге связан с представлением летописца об одиночестве княгини-христианки на Руси. Действительно, как рассказано в летописи, Ольга ещё в Царьграде тревожилась: «Людье мои пагани и сынъ мой, — дабы мя Богъ съблюлъ отъ всякого зла» (60). Ни Святослав, ни его дружина не слушали Ольгу, «творяще норовы поганьския» (62). Об общении Ольги с

христианами на Руси летопись не обмолвилась ни словом. В летописной похвале (под 969 г.) Ольга была сравнена с чем-то одиноким, с предрассветной звездой, с луной в ночи, с жемчужиной среди грязи («аки бисеръ в кале» — 67).

Однако историософская позиция летописца не менялась, говорил ли летописец об Ольге-язычнице, либо об Ольге-христианке: он исходил из предпосылки, что соблюдение князем принятых законов и обычаев служит чести князя и имеет государственное значение, честь князя — это честь страны. Пусть Ольга-христианка в одиночестве придерживалась христианской веры, но недаром, сообщал летописец, было наречено имя ей во крещении Елена, как у древней царицы, матери Константина Великого (который сделал христианство официальной религией Римской империи), и Ольга действительно думала о всей своей стране («аще Богъ хощеть помиловати рода моего и земле Руские» — 63, под 955 г.), и в результате добилась новой чести и для себя, и для своей земли: «Си первое вниде в царство небесное отъ Руси, сию бо хвалятъ рустие сынове... Се бо вси человеци прославляють, видяще лежащю в теле на многа лета» (67, под 969 г.) (это намёк летописца на когда-то существовавший мавзолей Ольги).

Святослав

Летописные рассказы о Святославе имеют обобщённый характер и редко когда содержат подробно изложенные эпизоды, ибо летописец (по предположению А.А.Шахматова) использовал в основном болгарский эпос о Святославе, народном герое Болгарии, освободившем болгар от ига Византии.

Однако летописец, пожалуй, коренным образом переосмыслил имевшиеся в его распоряжении сведения, попытавшись ответить на важный для него вопрос: почему так плохо кончил Святослав (печенеги убили Святослава, из его черепа сделали чашу и пили). Ведь Святослав так удачно побеждал разные народы: у хазар взял их главный город, а у болгар — даже 80 городов, с греков же брал дань (под 965—967 гг.). Святослав так удачно преодолевал трудности: прогнал печенегов в поле (под 968 г.), одолел восставших против него болгар, энергичной речью вдохновив своих воинов на смертельную битву, победил десятикратно превосходившее русских войско греков, произнеся ещё более прекрасную речь о воинской чести, наконец, пережил невиданно голодную для князя зимовку у Днепровских порогов, когда даже самая скудная мясом часть — «глава коняча» — стоила по полугривне (под 971 г.).

Однако с первого же рассказа о взрослом Святославе летописец пояснил, почему должен был погибнуть этот князь: он не слушал своей матери-христианки, её слов избегал «ни во уши примати»

(61, под 955 г.), даже гневался на мать. Желавших вслед за Ольгой креститься он оскорблял («ругахуся тому») и возражал матери, что, если он крестится, дружина этому начнёт «смеятися». «Аще кто матере не послушаеть — в беду впадаеть», — предупредил летописец и сделал ещё более зловещую ссылку на Библию: «Аще кто отца ли матере не послушаеть, то смерть примметь» (62, под 955 г.).

О других причинах гибели Святослава летописец сказал не так прямо, ибо писал не исторический трактат, а фактографическую хронику, однако последовательностью изложения фактов показал, что же ещё привело Святослава к роковому концу. Второй причиной, как можно понять, была нерусская ориентация Святослава, который сел княжить в Болгарии, в Переяславце (под 967 г.). Летописец привёл красноречивые факты странной отчуждённости князя от Руси. Киевляне обвинили Святослава: «Ты, княже, чюжея земли ищеши и блюдеши, а своея ся охабивъ» (65, под 968 г.). И Святослав решительно подтвердил: «Не любо ми есть в Киеве быти. Хочю жити в Переяславци на Дунаи, яко то есть середа земли моей, яко ту вся благая сходятся: отъ грекъ — злато, паволоки, вина и овощеве розноличныя; изъ Чехъ же, изъ Угорь — сребро и комони, из Руси же — скора и воскъ, медъ и челядь» (66, под 970 г.). Показательно, что в приведенной речи Святослав определил Русь как чужую страну, дающую в Переяславец нечто вроде дани, даров или экзотических товаров. И далее сообщалось, что Святослав раздал Русь, включая Киев, своим сыновьям, притом сделал это равнодушно: когда новгородцы пришли просить себе князя, Святослав небрежно ответил: «А бы пошелъ кто к вамъ», а сам же ушёл в Переяславец (68, под 970 г.). Святослав даже вёл себя не как русский, а как степняк, и поэтому летописец специально описал это: «Легъко ходя, аки пардусъ, войны многи творяше. Ходя, возъ по собе не возяше, ни котьла, ни мясъ варя, но, потонку изрезавъ конину ли, зверину ли, или говядину, на углехъ испекъ, ядяше; ни шатра имяше, но подъкладъ постлавъ и седло в головахъ» (63, под 964 г.). Лишь в последний момент Святослав пожалел, находясь в Переяславце: «А Руска земля далеча, а печенези с нами ратьни, а кто ни поможеть?» (70, под 971 г.). Но было уже поздно: без помощи из Руси он и погиб.

Третья причина гибели Святослава, показанная летописцем, это чрезмерная воинственность князя. Святослав был очень груб («одебелеша бо сердца ихъ» — 62, под 955 г.). Летописец недаром процитировал типичные слова Святослава, обращенные к другим странам: «Хочю на вы ити» (63, под 964 г.) — то была неприкрытая угроза: «Обязательно нападу на вас» («я вам покажу»). Когда Святослав после великой сечи с болгарами у Переяславца «взя градъ копьемъ», он послал грекам в Царьград: «Хочю на вы

ити и взяти градъ вашь, яко и сей» (68, под 971 г.), то есть: «Обязательно нападу на вас и возьму ваш город, как и тот взял». Если бы Святослав рыцарственно предупреждал о своих намерениях другие страны, он употреблял бы выражения в иной форме («иду на вы»), без древнерусского вспомогательного глагола «хотети», образовывавшего форму обязательного будущего времени. С греческим посольством Святослав также вёл себя очень грубо, вопреки дипломатическому этикету: когда послы прибыли, то Святослав отрывисто распорядился: «Въведете я семо»; когда послы вошли, поклонились ему и положили перед ним дары, то Святослав, глядя в сторону, так же отрывисто приказал: «Схороните» (69, под 971 г.). Это напоминает команды: «Ввести!», «убрать!»

Греки считали, что Святослав «лють». И не только потому, что Святослав из принесенных ему даров принял меч и иное оружие, но не посмотрел на золото и паволоки. Святослав так разбил византийские города, что они, по отзыву летописца, стоят и до сегодняшнего дня пусты. «Лютый» Святослав собрал с греков огромную дань, взимал даже за убитых, а ещё и дары многие, а ещё увёл пленных без числа. Заключая вынужденный мир с Византией («николи же помышлю на страну вашю, ни сбираю вой» — 71), Святослав как раз мыслил об обратном: «Да изнова из Руси, совкупивше вои множайша, поидемъ Царюгороду» — 70, под 971 г.). Святослав и себя не жалел и думал об обстоятельствах, «аще моя глава ляжетъ» (69), «изъбьють дружину мою и мене» (70).

Из-за своей воинственной «лютости» Святослав лишил себя поддержки. У него осталось «мало дружины». Из Переяславца пришлось ему уйти. Болгары, как подчеркнул летописец, были врагами Святослава, затворялись от него, выходили на сечу против Святослава и, предупредив печенегов о маршруте Святослава и о малочисленности его дружины, способствовали убийству Святослава. В решающий момент Святослав не послушался совета опытного отцовского воеводы миновать Днепровские пороги «около» на конях, а не плыть через них в ладьях и упрямо устремился «в пороги», обрекая себя на гибель (72).

Тут летописец приоткрыл, правда, осторожно, ещё одну причину гибели Святослава — жадность к богатству, ведь именно для того, чтобы сохранить и провезти набранные богатства, Святослав не захотел пересаживаться на коней из ладей. Греческие послы, поверив инсценировке нелюбезного приёма, ошиблись, когда посчитали, что Святослав «именья не брежеть, а оружье емлеть» (70). На самом же деле Святослав, сумевший обмануть греков, очень ценил «именье много», что немедленно доказал размахом поборов с Византии, приниманием всё новых и новых даров. Той же любовью к стекающимся благам сам Святослав объяснил своё пристрастие к Переяславцу.

По историософии летописца, князья-язычники не могли иметь благополучной судьбы и сами себя вели к гибели — Олег, Игорь, Святослав: «Дела нечестивыхъ далече отъ разума» (62, под 955 г.).

Владимир

Летописец, насколько мог, отметил христианское поведение Владимира, его благочестивые чувства и поступки незадолго до крещения: Владимир «плюну на землю» и осудил мусульманские обычаи (84); Владимир, «вздохнувъ» о посмертном веселье праведников и горе грешников, «положи на сердци своемъ» мысль о крещении (104, под 986 г.); «возревъ на небо», пообещал креститься (107), а после крещения, снова «възревъ на небо», просил помощи у Бога против дьявола (115, под 988 г.). Летописец подчеркнул благочестивость деятельности Владимира после крещения: он повелел низвергнуть языческих идолов и провести церемонию поругания их; Владимир построил много церквей — в Корсуни (под 988 г.), в Киеве, в том числе богато украшенную им Десятинную церковь, в которой молился и написал клятву давать этой церкви десятую часть от своих богатств и городских (под 989 и 996 гг.); князь построил церкви в других городах, заложил, поставил и населил новые города на многих реках, окружая христианский Киев защитой от печенегов (под 988, 991, 992 гг.); Владимир «любя словеса книжная» (122), то есть следовал Писанию, и потому не только разрешил, но даже повелел всякому нищему и убогому приходить на княжий двор и брать всё, что потребуется в питье и еде, а из казны получать деньги, а для немощных и больных повелел развозить и раздавать по городу хлеб, мясо, рыбу, фрукты, мед, квас; наконец, Владимир устраивал большие церковные празднества, во время которых раздавал людям, в том числе и убогим, многие богатства и огромные деньги (под 996 г.). Оттого, когда Владимир умер, убогие оплакивали его как заступника и кормителя, и похоронен был этот щедрейший христианин в мраморном гробе (под 1015 г.).

Однако летописец отметил, что Владимира на Руси не почитают так, как он того заслужил: «Мы же, хрестьяне суще, не въздаемъ почестья противу оного възданью» (128, под 1015 г.). Летописец, вероятно, пенял на то, что празднование памяти Владимира еще не было установлено (мысль А.И.Соболевского), и изложил факты в пользу блаженного. Но ещё подробней летописец, в сущности, показал, что же помешало сразу признать Владимира святым, хотя каждый раз летописец пытался оправдать Владимира.

Во-первых, Владимир, по изображению летописца, явился активным и лукавым язычником: он собрал и поставил на холме около своего двора «кумиры» главных языческих богов — Перуна,

Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симарьгла и Мокоши,— «творяше требу кумиромъ с людми своими» (80, под 983 г.), «и осквернися кровьми земля Руска и холм-отъ» (77, под 980 г.). Но, поспешил примирительно добавить летописец, на том холме ныне стоит церковь святого Василия (построенная Владимиром).

Летописец вынужден был признать, что язычник Владимир «прелюбодей бысть убо» (77), «побеженъ похотью женьскою», «бе несытъ блуда» (78). Владимир насильно захватил в жёны полоцкую княжну, потом «залеже не по браку» жену своего брата, вынудил греческую царевну стать его женой, но ему мало было и пяти жён, он ещё имел 800 наложниц, а кроме того, приводил к себе замужних женщин и растлял девиц (под 980 г.). Однако и тут летописец осторожно оправдывал Владимира: «се же бе невеголосъ, а на конець обрете спасенье» (78), «аще бо и бе преже на скверньную похотъ желая, но после же прилежа к покаянью» (128, под 1015 г.), а всё зло — в женской прелести (под 980 г.).

Христианскую веру Владимир принял, исходя из своих языческих вкусов, а не по наитию свыше — это обстоятельство летописец раскрыл вполне ясно. Владимир вовсе не был исконно предрасположен к принятию православия, но первоначально даже склонялся к мусульманству — «послушаше сладко» мусульман (83, под 986 г.). В разных верах Владимира как язычника интересовала прежде всего внешняя, физическая сторона: что положено есть и пить, как обращаться с женщинами и в особенности — каково богослужение народов. Недаром языческие же бояре и старцы посоветовали Владимиру: «испытай когождо ихъ службу» (104, под 987 г.); и Владимир послал послов, которые у народов и «съглядаше церковную службу ихъ» (105). Православию было отдано предпочтение именно за красоту церковной службы: «несть бо на земли такого вида ли красоты такоя» (106), в то время как даже «немцы», хотя и многие службы творят, а красоты в них не видно никакой. Богословское же содержание вероисповеданий мало привлекало Владимира, и суть обращенных к нему речей об основах вер языческий князь воспринял крайне элементарно: «приходиша немци, и ти хваляху законъ свой... Се же после же придоша грьци, хуляще вси законы, свой же хваляще и много глаголаша..., суть же хитро сказающе, и чюдно слышати ихъ» и т.д. (104, под 987 г.). Или же выражался с некоторой рифмованной бесшабашностью по поводу сообщенных ему конфессиональных сведений: «Руси есть веселье питье, не можемъ бес того быти» (83, под 986 г.); «что ради отъ жены родися, и на древе распятся, и водою крестися?» (102, под 986 г.); «на ономъ свете в огне горети» (104, под 987 г.). С принятием православия Владимир явно тянул («пожду и еще мало» — 104, под 986 г.), пытаясь получить взамен земные блага (например, породниться с византийскими императорами), и

последним толчком ко крещению Владимиру послужило исцеление от глазной болезни: «Топерво уведехъ Бога истиньнаго» (109, под 988 г.) — выгода очевидная.

Летописец понимал своеобразие крещения Руси Владимиром: крещение произошло по изволенью Божью, а не по нашим делам; перед крещением здесь не апостолы учили, не пророки прорекли; дьявол был побежден не от апостолов, не от мучеников, а языческим невеждой, который после крещения всё-таки вернулся к жизни «по устроенью отьню и дедню» (124, под 996 г.).

Второй причиной, помешавшей сразу признать Владимира святым, вероятно, была его циничная хитрость, которую летописцу, стремившемуся к полноте сведений о князьях, все-таки пришлось показать. В арсенал средств Владимира постоянно входило предательство. Владимир не имел шансов стать киевским князем из-за своей низкородности сравнительно с братьями (матерью Владимира была служанка, ключница княгини Ольги. Оттого Святослав послал Владимира княжить к далёким новгородцам только после отказа более высокородных братьев Владимира и с полупрезрительными словами: «А бы пошелъ кто к вамъ... Вото вы есть» (68, под 970 г.), оттого и гораздо позже Владимира называли сыном рабыни — 74, под 980 г.). Однако Владимиру удалось стать единодержцем Руси после убийства братьев, одного из которых убил он сам вполне целеустремлённо («убью брата своего»), склонив к предательству воеводу брата. Летописец, правда, пригладил эту неприглядную историю: по рассказу летописи, Владимир благородно предупредил брата о войне («пристраивайся противу битъся») и обосновал свою борьбу («не язъ бо почалъ братью бити, но онъ»), и именно предатель-воевода был выставлен инициатором разных коварств, что дало повод летописцу разразиться филиппикой («горьше суть бесовъ таковии») и обвинить воеводу в убийстве («се бо бысть повиненъ крови той»), а Владимира оставить в тени (75, под 980 г.).

Но сразу вслед за этим летописцу пришлось рассказать ещё об одном предательстве Владимира, которому в отчаянный момент хорошо помогли нанятые им варяги, но Владимир их обманул — не дал обещанной платы и отправил в Царьград, тайно предупредив византийского цесаря: «Се идуть к тебе варязи, не мози ихъ держати въ граде..., но расточи я разно, а семо не пущай ни единого». Правда, и в этот раз летописец привёл факты, смягчающие отступничество Владимира: варяги явились непосредственными убийцами брата Владимира, варяги хотели пограбить один из русских городов и ещё «сотворили зло», а Владимир изгнал не всех варягов, но прежде избрал из варягов мужей добрых и разумных и тем раздал города (77, под 980 г.).

Далее летописец рассказал о том, как Владимир снова использовал предателя: при осаде Корсуня один из корсунцев дал знать

Владимиру о слабом месте крепости (подземной водопроводной трубе к городу, которую надо перекрыть) и способствовал падению своего же города. Потом произошло также не всё ладно: Владимир вывез из Корсуня множество ценностей, вплоть до статуй, а разорённый греческий город хитроумно отдал грекам же в качестве выкупа за свою греческую невесту (под 988 г.); предатель же, возвеличенный Владимиром, предал русских в пользу поляков (под 1018 г.).

Неблаговидным поступкам Владимира-язычника летописец нашёл противовес: Владимир у летописца одновременно представал по-христиански мягким, кротким и даже слабым князем. Небывалую кротость и уступчивость Владимир моментами проявлял ещё до крещения: он, как обозначил летописец это состояние князя, «убоявся» своего брата и бежал за море (74, под 977 г.); Владимир униженно просил братнего воеводу: «Поприяй ми..., имети тя хочю во отца место» (75, под 980 г.); затем Владимир хотя и победил волжских болгар, но отказался взять дань и опасливо заключил с ними вечный мир (под 985 г.); своих бояр и старцев Владимир вовсе не свысока спрашивал: «Да что ума придасте?» (104, под 987 г.). После крещения, как следовало из ещё более удивительных деталей летописного повествования, Владимир и вовсе ослаб от христианского смирения: «поча тужити» оттого, что не мог справиться с печенегами (120, под 992 г.), и вообще «не могъ стерпети противу» их, едва спрятался от печенегов, став под мостом и обещая построить церковь за своё спасение (122, под 996 г.); с дружиной Владимир вёл себя исключительно предупредительно устраивал пиры по всем воскресеньям, и для дружины, когда услышал её претензии, специально велел исковать серебряные ложки вместо деревянных; с дружиной князь «думал» о всех государственных делах; «миръ и любы» установились у Владимира с христианскими странами. Но, пояснил летописец, Владимир жил в страхе Божии, боясь греха, не казнил разбойников, отчего умножились разбои. Потом Владимир смиренно слушал советы епископов и старцев и по их советам стал то казнить, то вместо казни брать штрафы-виры с разбойников (под 996 г.). В это время шла беспрестанная война с печенегами, но, сообщил летописец, Владимир не мог помочь своим людям — «не бе лзе Володимеру помочи, не бе бо вой у него» (124, под 997 г.) — люди сами придумывали, как спастись.

Оправдание Владимира в летописи не привело к апофеозу, а закончилось тревожными сообщениями: летописец перечислил умерших — преставились мать, жены, сын, внук Владимира (под 1000–1011 гг.) — и закончил повествование рассказом о смерти самого Владимира. На неблагополучие указывало и заключительное известие летописца о небывалой ссоре отца с сыном — Владимир захотел идти походом «на сына своего» (127, под 1014 г.). Лето-

писец по обыкновению смягчил сообщение: «Но Богъ не вдасть дьяволу радости» (127, под 1015 г.). Однако от этого не исчезала острая дисгармоничность летописного повествования о Владимире — язычнике и христианине.

Летописец по-своему подводил итоги жизни князей,— не по всем их делам в целом, а обычно по одному решающему деянию или обстоятельству в жизни: Рюрика преимущественно характеризовал приход на Русь, Олега — победа у Царьграда, Ольгу — крещение, Игоря — поборы с деревлян, Святослава — непослушание матери, Владимира — крещение Руси. Прочее же отбрасывало лишь дополнительные свет или тень на главный поступок героя. Как ни хотелось летописцу, чтобы Владимир-креститель был признан святым, но этот князь оставался слишком неидеальным, и летописец выразил лишь надежду, лишь пожелание Владимиру: «Дажь ти Господь венець с праведными, в пищи райстей веселье и ликъствованье съ Аврамомь и с прочими патриархы» (128, под 1015 г.).

Историософская персонология «Повести временных лет» по содержанию и формам литературного выражения была явлением полнокровным, но глубоко архаическим.

Дж.Ревелли (Италия)

СТАРОСЛАВЯНСКИЕ ЛЕГЕНДЫ СВЯТОГО ВЯЧЕСЛАВА ЧЕШСКОГО И ДРЕВНЕРУССКИЕ КНЯЖЕСКИЕ ЖИТИЯ*

Мучение святого Вячеслава, герцога Богемии, убитого братом Болеславом в 929 дениягоду, пользовалось литературной известностью в славянских странах, в Германии и в Италии, как свидетельствуют произве на латинском[1] и на славянском языках[2], посвященные этому событию.

До 1096-го года, когда была введена папская булла Григория VII, сосуществование латинского и славянского языков на протяжении X и XI вв. в Богемии подтверждается и в памятниках агиографической средневековой литературы, рассказывающих о страданиях Вячеслава. Первое из этих произведений на старославянском языке, названное в прошлом веке *Первой старославянской легендой о святом Вячеславе*, или *Востоковской легендой*[3], дошло до нас в кириллических списках, которые сохранились только в России[4], а также в глаголических списках (XIV и XV вв.), находящихся в библиотеках Хорватии, Словении и Ватикана[5].

Passia sancti Venzesiavi martyris[6], сочиненная на основе *Первой старославянской легенды* приблизительно в 980 г. Мантуанским епископом Гумпольдом[7] по велению императора Оттона II, нам известна в старославянском переложении как *Вторая старославянская легенда о св. Вячеславе*. Этот текст также носит название *Легенда Никольского*[8], по имени открывателя этого литературного памятника, дошедшего до нас лишь в двух довольно поздних (XV–XVI вв.) кириллических списках, которые хранятся в Петербурге. *Легенду Никольского* нельзя считать переводом *Легенды Гумпольда*, потому что с восьмой главы старославянский текст содержит, по сравнению с латинским, частые и существенные обновления, которые не всегда имеют соответствия ни в *Crescente Fide*[9], ни в

---

* В данной статье развертывается исследования самого автора «Le Leggende di san Venceslao e lo Skazanie o Borise i Glebe: alcune considerazioni sui rapporti agiografici medioevali». Contributi Italiani all VI congresso Internazionale degli Slevisti. (Bratislava 30/X–8/IV–1993) // Ricerche Slavistiche, vol. XXXIX–XL, Roma 1993, 209–247.

Legende Кристиана[10]. Никольский, который проделал тщательное текстуальное сравнение этих трех произведений, пришел к заключению, что эти изменения не должны восприниматься как вольности переводчика славянского текста и что они якобы происходят от одного текста переделки *Легенды Гумпольда*, который был утрачен[11]. *Легенды* о святом Вячеславе и другие произведения древнего Моравского-Богемского происхождения, такие как *Житие* Мефодия, дошедшие до нас в списках, сохранившихся в России и на Украине[12], являются только отблеском тесных политических и культурных отношений, имевших место между западными славянами, особенно чехоморавскими, и восточными славянами Киевской Руси, начиная с эпохи святого Владимира и кончая одиннадцатым веком. Богемия являлась связующим звеном между Киевской Русью и средневековой литературной традицией Западной Европы[13].

Агиографические произведения, посвященные страданиям святого Вячеслава и святой Людмилы, были, несомненно, хорошо известны в Киевской Руси, и культ богемского мученика существовал уже в XI веке, как явствует из *Пролога*, включенного в Минею Новгородского сборника, 1095—1097 годов[14]. Но политические и культурные отношения были взаимно направленными. В Сазавском монастыре был освящен алтарь в честь Бориса и Глеба, убитых в 1015 году[15]. Не случайно в *Сказании о Борисе и Глебе* Борис в ночь перед своим убийством упоминает именно о страстях святого Вячеслава, убитого, как и он, братом: «Помышляшеть же мучение и страсть святого мученика Никиты и святаго Вячеслава подобно же семоу бывъшю оубиению»[16].

В этом особенном политико-культурном контексте такое упоминание не могло быть ни случайностью, ни лишь обработанной цитатой. До сих пор ученые, особенно Д.Чижевский[17] и Н.К.Гудзий[18], отмечали наличие повествовательных схем *Легенды* Гумпольда в композиционной структуре двух агиографических произведений, приписываемых Нестору,— *Чтения о Борисе и Глебе* и *Жития Феодосия Печерского*,— но категорически отрицали всякую литературную связь со *Сказанием*, считая это произведение чрезвычайно оригинальным и чуждым всякому агиографическому канону. Совершенно другого мнения придерживался Н.Н.Никольский, который писал: «До настоящего времени была уверенность, что автор *Сказания* разумел так называемое *Востоковское житие св. Вячеслава*. Но с одинаковым правом можно предположить, что *Сказание* о русских мучениках имело в виду и *Легенду Гумпольда*»[19]. Но, к сожалению, он ничего больше не добавил. В том, что касается литературного цикла о Борисе и Глебе, особенно интересными являются исследования Н.Н.Ильина, сравнившего отрывки *Сказания* с *Кристиановой Легендой о святом Вячеславе*[20]. Но, по мнению Н.К.Гудзия, примеры, приведенные Н.Н.Ильиным,

обусловлены только использованием общей словесной агиографической фразеологии, а не непосредственным знанием произведений богемского автора.

Несомненно, в разработке *Житий* своих первых святых киевские книжники подчинялись определенным композиционным правилам, литературному этикету[21] и пользовались общими агиографическими штампами, но некоторая стилистическая и тематическая близость могла вытекать только из прямого знания древнерусскими книжниками литературных памятников латино-чешского происхождения.

Если мы примем во внимание повествовательную схему произведений, посвященных святому Вячеславу, а также Борису и Глебу, нетрудно будет выделить в них некоторые композиционные единицы, названные в одной моей работе на эту тему *идеологическими константами*[22].

Можно утверждать, что *Легенды* о святом Вячеславе выражают мировоззрение высших сословий рыцарского общества и духовной иерархии Святой Римской западной Империи и что через эти литературные памятники подобные воззрения воспринимались и распространялись и на Руси. Поэтому *идеологическими константами* я назвала те композиционные единицы, с помощью которых восхвалялись качества святого в литературных памятниках чешского происхождения, в произведениях, посвященных Борису и Глебу, и в других княжеских житиях. Вот идеологические константы, которые можно в них выделить:

a) *идеал христианского государя*, преданного вере и Церкви; b) *восхваление происхождения святого*; c) *новый интерес к культуре и красноречию*: святой почти всегда очень образован; d) *святой занимает высокий пост* или в обществе (князь или герцог), или в церковной иерархии (епископ или настоятель); e) *святой — утешитель страдающих*, благодетель бедных и беззащитных людей; f) *переоценка внешнего облика и физической силы*: святой описывается как человек красивой наружности и внушительного вида; g) *дьявол подстрекает человека ко злу*; h) *восхваление страданий или смерти святого*; i) *наказание божье для убийц*; l) *сказание о чудесах*.

a) **идеал христианского государя**, преданного вере и Церкви.

Произведения литературного цикла, посвященного святому Вячеславу, несмотря на обновление сюжетов, формально могут быть включены в основные каноны средневековой латинской агиографии, в которой такие мирские идеалы, как власть, авторитетность, знания больше не считались a priori отрицательными ценностями, от которых надо было вообще отказаться без промедления, как происходило с первыми святыми и христианскими аскетами, воспринимавшими мирские идеалы как препятствия на пути к вечной жизни.

В феодальную эпоху образ христианского государя — это константа, которая встречается в агиографических и летописных произведениях разных народов Западной и Восточной Европы. Государи и знатные сословия оказывали непосредственную поддержку Церкви щедрыми пожертвованиями и завещаниями, воздвигая храмы и основывая богатые монастыри. Образ христианского государя, который управляет государством с согласия церковной иерархии, уже существует в литературных морaво-богемских произведениях и в произведениях Киевской Руси XI—XII вв. В литературных памятниках о святом Вячеславе и в древнерусских княжеских житиях этот идеальный образ олицетворяют чешские герцоги Спытигнев и его брат Вратислав, отец Вячеслава, Вячеслав и киевские князья Владимир, Ярослав, Владимир Мономах, Александр Невский[23] и Дмитрий Иванович Донской[24]. Эти образы являются стилизованными и агиографическими, им приписываются одни и те же доблести и одни те же поступки: они добровольно подчиняются церковным правилам, воздвигают храмы и основывают богатые монастыри.

b) **восхваление святого знатного происхождения.**

Для того чтобы прославлять святого, агиограф обычно восхваляет его самых близких предков. *Легенда Гумпольда* превозносит Спытигнева и Вратислава, а *Легенда Никольского* упоминает даже отца их Борживоя (с. 12).

В *Востоковской Легенде* Вратислав описывается такими словами («Се нынѣ сбысться пророческое слово еже глаголаше Господь нашъ Іисусъ Христосъ... Бѣ же князь великъ славою, в Чехахъ живыи именемъ Воротислав и жена его Дорогомирь. Родиста же сына первенца (с. 40—41)[25]), какими в *Сказании о Борисе и Глебе* описываются и восхваляются славные деяния и духовные достоинства Владимира: «Родъ правыихъ благословить ся *рече пророкъ* и сѣмя ихъ въ благословлении будеть. Сице оубо бысть малъмь преже сихъ *сущю самодрьжьцю вьсеи роусьскыи земли Владимироу сыноу Святославлю внукоу же Игоревоу*. Иже и святымъ крещениемь вьсю просвѣти сию землю роусскоу. Прочая же его добродѣтели инде съкажемъ нынѣ же нѣсть время» (с. 112).

Житие Александра Невского: «Сьй бѣ князь Александр родися от отца милостилюбца и мужелюбца, паче же и кротка князя великаго Ярослава и от матери Феодосии. *Яко же рече Исайя пророк: "Тако глаголет Господь: "Князя азъ учиняю, священни бо суть, и азъ вожю я". Воистинну бо без божия повеления не* бѣ княжение его» (с. 426).

Слово о житии Дмитрия Донского: «Сий убо князь Дмитрий родися от благороду и честну родителю — сынъ князя Ивана Ивановича и матере великые княгини Александры. *Внук же бысть православнаго князя Ивана Даниловича, събрателя Руской*

земли, корене святого и Богом насаженаго саду, отрасль благоплодна и цвѣт прекрасный царя Володимера, новаго Константина, крестившаго землю рускую, сродник же бысть новую чудотворцю Бориса и Глѣба» (с. 208).

c) **новый интерес к культуре и красноречию:** святой почти всегда очень образован.

Во всех произведениях, посвященных Вячеславу, мы читаем, что юноша был направлен отцом в Будец, чтобы изучить все науки, в то время доступные. Он хорошо ориентировался в греческих и латинских книгах, не говоря уже о славянских, и отлично знал псалмы.

В произведениях, посвященных Борису и Глебу, только *Чтение* уделяет внимание образованию двух князей и рассказывает, что в детстве Борис читал весь день и его брат Глеб его слушал с покорностью. В *Сказании*, наоборот, эта тема не затрагивается, может быть, потому, что в начале произведения Борис был уже князем Ростовским и имел в своем распоряжении отцовское войско, а Глеб был уже князем Муромским. В главе, названной «О Борисѣ. Как бѣ възъръмъ», мы читаем, что Борис был «...въ ратьхъ храбъръ въ съвѣтѣхъ моудръ. И разоумьнъ при вьсемь. И благодать божия цвѣтяаше на немь» (с. 423). И из контекста произведения ясно, что они были для того времени весьма образованны, потому что агиограф часто вставляет в их уста цитаты из священных книг и заставляет их произносить сложные философско-религиозные монологи. То же самое происходит в *Житии Александра Невского*: «И дал бѣ ему Бог премудрость Соломоню» (с. 426), а в *Слове о житии Дмитрия Донского* просто написано: «Въспитан же бысть въ благочестьи и въ славѣ съ всяцѣм наказаниемь духовнымъ, и от самѣх пеленъ Бога възлюби» (с. 208).

d) **святой занимает высокий пост** или в обществе (князь или герцог), или в церковной иерархии (епископ или настоятель).

Можно установить, что с седьмого века и далее в агиографических произведениях святой является все чаще знатным человеком (nobilis), потому что эти произведения главным образом были обращены не к простому народу, а к знатным сословиям, которые должны были укрепить свою христианскую веру[27].

И в богемской и в киевской среде первые национальные святые были членами царствующей семьи: Людмила — жена богемского герцога Борживоя, Вячеслав — их внук и законный наследник. То же самое произошло на Руси: княгиня Ольга была супругой Игоря, киевского князя, Владимир Креститель — их внук и законный наследник, отец Бориса и Глеба, которые стали первыми русскими святыми, и их «сородники» — Александр Невский и Дмитрий Донской. В последующих веках были причислены к лику святых Адальберт, епископ Пражский, Прокоп, основатель Сазавского

монастыря, Феодосий, настоятель Печерского монастыря в Киеве, Сергий Радонежский, митрополит Алексей и другие.

e) **святой — утешитель** страждущих, **благодетель** бедных и беззащитных людей.

И Вячеслав, и Владимир, и Борис и Глеб, и Адександр Невский, и Дмитрий Донской беспрерывно восхвалялись, потому что они отличались доблестным благородством и справедливостью: они не только отдавали беднякам часть своих имений, но утешали их в трудностях и в бедах и, как средневековые рыцари, защищали их от несправедливости и от злоупотреблений сильных. Они действительно не только искренне верующие, но и справедливые князья, которые соблюдают закон, оставаясь всегда справедливыми и великодушными. В *Востоковской легенде о святом Вячеславе*: «Не токмо же книги оумѣяше: но вѣру свершая, всемъ оубогимъ добра творяше. Бѣдныя напиташе и одѣваше по евангельскому оучению. Больныя рабы питаше, вдовиць не дадяше обидѣти. Люди вся убогыя и богатыя миловаше, церкви вся златомъ украси» (с. 43). В *Легенде Гумпольда* как и в *Легенде Никольского*: «И не оубогии прегрѣшенiи без мьзды избавитель от погоублениа, и къ всякои моуцѣ поганьстѣи къ осуженiю инъ бывааше къ тому не пристаяше, нравомъ чiстотѣ смотря, благимъ посулением окрестъ сильныхъ и не ленивъ» (с. 16, 18). Такие доблести в *Чтении* приписываются и князю Владимиру: «Бяше бо (Глѣбъ) яко же и преже рѣкохъ, дѣтескъ тѣламъ, а умъ старъ. Многу же милостыню творя нищимъ и вдовицямъ и сиротамъ. Бѣ бо и отець его тако милостивъ, яко же и на возѣхъ возити брашно по граду... (с. 620). Блаженыи же Борисъ много показа милосьрдие во области своеи, не точью же къ убогимъ, нъ и къ всимъ людемъ. Яко же всимъ чюдитися милосердию его и кротости. Бѣ бо блаженыи кротокъ и смиренъ» (с. 627), а в *Сказании* о Борисе: «...такъ бо бѣ блаженыи тъ, правьдивъ и щедръ тихъ кръткъ съмѣренъ, всѣхъ милоуѕ и вься набъдя» (с. 176). Подобные духовные качества приписываются и Александру Невскому: «О таковых бо рече Исаия пророкъ: "Князь благъ въ странах-тихъ, уветливъ, кротокъ, смѣренъ" ...сиротѣ и вдовици въправду судяй» (с. 436). И в *Слове о житии Дмитрия Донского* великий князь восхваляется за его духовные доблести: «мудр и заботлив; око слѣпым, нога хромымъ, стлѣпъ и стражь, и мѣрило известно, къ съвѣту правя подвластныа, от вышняго промысла» (с. 214).

f) **переоценка внешнего образа и физической силы**: святой описывается как человек красивой наружности и внушительного вида[28].

В *Востоковской Легенде* Вячеслав прямо не восхваляется за свою красоту и физическую силу, но подчеркивается, что юноша вырос под Божьим покровительством и уточняется, что, как храб-

рый рыцарь своего времени, в ночь, предшествующую убийству, он участвовал в турнире. В *Легенде Гумпольда*, наоборот, Вячеслав постоянно и многократно восхваляется и за физическую силу, и за моральную чистоту (с. 35—36), а в *Легенде Никольского* похвала телесным доблестям Вячеслава значительно сокращена. В *Сказании* красота главных героев тоже приобретает особое значение. Когда Борис на пути в Киев получает сообщение о смерти отца, он оплакивает любимого родственника, упоминая о его высоких моральных и интеллектуальных достоинствах, а также и о его *телесной красоте*: «Оувы мне свѣте очию моею, сияние и заре лица моего... Како зайде свѣте мои не сущу ми ту. Да быхъ понѣ самъ чьстное твое тѣло своима рукама съпряталъ и гробу предалъ. Нъ то ни понесохъ *красоты мужьства тѣла* твоега. Ни съподобленъ быхъ цѣловати добролѣпныхъ твоихъ сѣдинъ» (с. 142—147). Почти теми же риторическими приемами и выражениями восхваляются во многих местах *Сказания* моральные доблести и телесные качества Бориса: «Идыи же поутьмь помышляаше *о красотѣ и о добротѣ телесе своега*. И сльзами разливааше ся вьсь. И хотя оудрьжати ся и не можааше. И вси зьряще его тако плакааше ся о добророднѣмь тѣлѣ. И чьстынѣмь разоумѣ въздраста его» (с. 170) В *Чтении*, однако, о внешнем облике Бориса и Глеба не говорится напрямую, но их красота просматривается в преувеличенных восхвалениях, им посвященных, и в риторических приемах. Особенно подчеркивается храбрость Бориса, слава о которой одна обратила в бегство печенегов, нападавших в то время на Русскую землю. В *Повести об Александре Невском* мы читаем: «Но и взор его паче инех человек, и глас его — акы труба в народе, лице же его — акы лице Иосифа, иже бѣ поставил его египетский царь втораго царя в Египте, сила де бѣ его — часть от силы Самсона».

g) дьявол подстрекает человека ко злу.

В Легендах святого Вячеслава и в киевской агиографии XI—XII вв. мы неоднократно читаем: «диаволь вниде в сердце человѣка». Таким образом дьявол подстрекает человека к мерзким преступлениям. В произведениях, посвященных Борису и Глебу, демоническое присутствие не носит того раздражающего, одержимого, постоянного и разнообразного характера, который, однако, встречается в восточной и в латинской агиографии первых веков христианства[29]. В этих произведениях дьявол не смеет нападать прямо на святого (Бориса или Вячеслава), но использует грешные мысли, которые уже обитают в душе находящихся рядом с ними людей для того, чтобы препятствовать их добрым делам и затруднять таким образом торжество добра[30]. В центре религиозного средневекового воззрения, которое просматривается в *Легендах* о святом Вячеславе и в Киевской агиографии XI—XII вв., стоит противопоставление добра и зла, святого и грешника, дьявола и ангелов. Если дьявол

хочет зла человеку, ангелы, наоборот, его подталкивают к благу и вечному спасению[31]. *Востоковская легенда: «Тогда дьяволъ вниде въ сердце злыхъ съвѣтникъ его* яко же иногда въ Іюду предателя» (с. 43). В *Легенде Гумпольда*: «15) frater eius Bolezlav aetate minor, mentis perversitate et actuum qualitate execrandus *diabalica tactu instinctus*, furoris nequitia contra virum dei saevienter armatus, regni fraterna manu rapiendi cupidus» (с. 41—42). Затем: «...ipsius fratris invidia magis magisque, *diabola fomitem* praebente, accenditur» (с. 46). В *Легенде Никольского*: «Тогда же брать его Болеславъ вѣкомъ мнїи оумомъ кривостїю и дѣлы, ревностїю мерзокъ *дїавольскимъ косьновенїемъ пострекъновенъ*, гнѣвомъ злобы противоу оумоу Божїю» (с. 40). В *Чтении о Борисе и Глебе:* Такоже и син блаженъ Романъ. Видя бо врагъ даную ему благодать от Бога, милосердие ко всѣмъ, не терпя *того врагъ вльзе въ брата ему старѣишаго* хотя тьма восхватити животъ его отъ земля... Таче же того не терпя врагъ. нъ яко же преже рекохъ: *вниде въ сердьце брату* его, иже бы старѣи. Имѣя ему Святополкъ» (с. 627)

В *Сказании о Борисе и Глебе*: нъ ту абие *вънидe въ срьдце его Сотона* и начаты и пострѣкати вящьша и горьша съдѣяти... (с. 271).

В *Слове о житии... Дмитрия Донского* человек изображается более уверенным в своих силах, и поэтому зло и злодеяния происходят только от порочности людей. Мамай, подстрекаемый лукавыми советники, иже христианску веру дрожахъ, а поганые дела творяху» (с. 210). Мамай и его войска олицетворяют силу зла, а лукавые советники заменяют в этом мире действия Дьявола-Шатания. Благо рпредставлено Дмитрием Донским и русскими князьями, защитниками земли русской и христианской веры.

h) восхваление мучения или смерти святого.

В агиографической литературе смерть святого составляет самый достославный и торжественный момент его жизни. По канону, он всегда умирает в состоянии душевного покоя, уповая на Бога, с твердой надеждой получить в небесном царстве вечную радость как вознаграждение за его страдания и за жизнь, прожитую в уважении божественных законов. Подобное душевное спокойствие характеризует и кончины Вячеслава, Бориса и Глеба, несмотря на то, что они пострадали от внезапной и насильственной смерти. В рассказах об убийствах трех князей можно заметить общую повествовательную схему, в которой выделяются следующие *повествовательные константы:*

а) Вячеслав, Борис и Глеб предупреждены о кровавых намерениях их братьев.

В *Востоковской легенде* Вячеславу «рекоша: хощеть тя убити» (с. 49). Борису также все известно в *Сказании*: «Бяше же ему и вѣсть о убиении его» (с. 215) и в *Чтении*: «И се нѣцин, пришедше

къ блаженному, възвѣстиша, яко братъ твои хощеть тя погубити» (с. 627). То же самое происходит с Глебом.

b) *Перед смертью Борис и Вячеслав собираются читать заутреню.* Вячеслав «и вставъ пойде на заутреннюю». Борис в *Сказании* приказывает своему отроку «и вставъ начни заутреннюю» (с. 206), в *Чтении* «и повелъ прозвутеру отпѣти заутрьнью и свято еунгелие чисти» (с. 647)

c) *Умирая, князья не падают духом и на некоторое время им удается вырваться от убийц для того, чтобы обратиться к Богу.*

Вячеслав бежит к церкви («к церкви побѣже»), но он «прободен бысть мечем Тиры» и «пусти духъ свой глаголя: въ руцѣ твои, Господи предаю духъ мои!» (с. 50—51). И Борису, хотя он смертельно ранен, удалось выскочить из шатра. В *Чтении* он сразу же пронзен мечом. Он обращается к Богу с трогательной молитвой, которая кончается теми же словами, что произнес и Вячеслав: «яко ты еси защититель мои, Господи, и в руцѣ твои предаю духъ мои. (Се) же ему рекшю, единъ от губитель притекъ, удари въ сердце его» (с. 651). В *Сказании*, однако, Борис умоляет своих убийц предоставить ему время для молитвы: «мало ми время отданте, да понѣ помолюся Богу моему» (с. 242, 248, 255). Убийцы, застигнутые врасплох этой просьбой, оставили его, и святой может, таким образом, произнести прекрасную молитву Богу и отойти в лучший мир, как в греческой трагедии, оплаканный хором присутствующих. Та же повествовательная схема характеризует убийство Глеба: почувствовав, что он обречен, Глеб тоже просит убийц дать ему молиться к Богу перед смертью.

Несомненно, в рассказе об убийстве трех князей агиографы употребляли литературный прием эпического замедления, которое наблюдается довольно часто не только в народных песнях и в сказках, но и в литературных произведениях, чтобы перенести в будущее событие, теперь уже неизбежное, неотвратимое с начала повествования[32]. Благодаря этому приему, Вячеслав, Борис и Глеб, хотя и смертельно раненые, умирают, следовательно, как предусмотрено каноном, уповая только на Бога, и души их становится сопричастными вечной радости в небесах со святыми и ангелами. В *Востоковской легенде*: «Погребоша честное его тѣло, Вячеслава добраго и праведнаго владыку и Богочетца и христолюбца ...и Богъ покой его душю въ вѣчнѣмъ покоищи, съ всѣми избранными его ради безъ вины, идѣже вси праведнии почиваютъ въ свѣтѣ животнемъ твоемъ, Господи» (с. 50—51). Подобные же слова мы читаем в *Легенде Гумпольда* и в *Легенде Никольского*, когда Бог благословляет святого Вячеслава, избавляя его от телесных ранений: «а душа чистїнши от плотскаго заклепения храмины толицими аввами извечена, моуками честною побѣдою, похвалами аггельскими роуками поятъ. Вышняго оущедрителя очима радостно видящи» (с. 54, 56).

В *Сказании о Борисе* сказано: «И абие усъпе, предавъ душю свою въ руцѣ Бога жива» (с. 255) и о Глебе: «И принесеся жьртва чиста Господеви и благовонна и възиде въ небесныя обители къ Господу и узрѣ желаемааго си брата и восприяста небесныя, его же и въжелѣста, и въздрадовастася радостию великою, неизреченною, юже и улучиста» (с. 334).

В *Чтении* о святом Борисе написано: «И тако блаженным Борисъ предстъ душю в руцѣ Божии. ...Честное же тѣло его въземше, несоша въ градъ, нарицаемыи Вышегородъ» (с. 651). О святом Глебе сказано так: «...яко Ты еси, Господи, Спаситель мои. ... Си святому Глѣбу рекшю. ... И тако святыи Глѣбъ предасть душю свою въ руцѣ Божии» (с. 660). Не убийцы, а внезапная болезнь прервала жизнь князей Александра Невского и Дмитрия Донского, и поэтому их кончины описываются, исходя из традиционной летописной схемы, главными повествовательными константами которой являются: а) объявление о болезни князя или святого; б) духовная готовность к вечной жизни перед смертью умирающего князя (святого); в) кончина князя в совершенном душевном покое. В *Повести о житии Александра Невского* так упоминается о смерти князя: «Отец же его князь великий Александръ възвратися из Орды от царя... и дошед Городца, разболѣся... Пострада же Богови крепко, остави же земное царство и бысть мних, бѣ бо желание его паче мѣры аггельского образа. ...И так Богови дух свой предасть с миром мѣсяца ноября въ 14 день...» (с. 438). В *Слове о житии ... Дмитрия Донского*[33] о болезни великого московского князя говорится: «(Дмитрий Донской) и пакы впаде в большую болезнь, и стенание прииде к сердцю его, яко торгати внутренниимь его, и уже приближися к смерти душа его» (с. 216). Затем, после рассказа о последних завещательных распоряжениях князя, кончина Дмитрия Донского описывается такими словами: «И тако утвръдив златопечатную грамотою, и лобызав княгиню и дети своя... и благослови их, и пригнув руцѣ к персем, и тако и тако предасть святую свою и непорочную душу в руцѣ истиннаго Бога майа во 19, на память святого мученика Патрекиа. ...Тѣло же его честное на земли остася, а святая его душа въ небесныа кровы вселися» (с. 218). Но эти печальные рассказы о двух князьях снабжаются чудесными и удивительными событиями. В *Повести о житии Александра Невского читаем:* «Бысть же тогда дивно и памяти достоино. Егда убо положено бысть святое тело в раку, тогда Севастиян иконом и Кирилл Митрополит хотя розьяти емъ руку, да вложат ему грамоту душевную. Он же, акы жив сущи, распрострѣ руку свою и взят грамоту от рукы митрополита... И тако прослави Бог угодника своего» (с. 438)[34]. Но в *Слове о житии и о преставлении* восхваление смерти князя Дмитрия Донского описывается чудесным и удивительным событием: «...Егда же преставися благовѣрный и

христолюбивый, благородный князь Дмитрий Иванович всея Руси, *и просвътися лице его, яко ангелъ»* (с. 218).

i) наказание Божье для убийц.

Эта константа широко и многократко встречается и утверждается во всех этих произведениях. Только в *Востоковской легенде* Болеслав, братоубийца, избегает вечного наказания, потому что он раскаивается в своем страшном преступлении, признавая свою вину публично. И в знак искупления он посылает своих слуг, чтобы увезти тело Вячеслава из Болеславля, где герцог был убит три года тому назад. Произведение кончается рассказом о перенесении мощей Вячеслава в Прагу в церковь святого Вита, построенную по его велению. В *Легенде Гумпольда*, как и в других легендах, говорится о непосредственном Божьем наказании, которое пало на убийц, захваченных бесами, они не пережили намного свое преступление. В *Легенде Никольского* подчеркивается, что такой страшный конец выпал на долю не только посланцам, но и Болеславу, братоубийце, их доверителю, который, захваченный бесом, кончил свою злую жизнь полностью лишенный разума[35].

Божественное наказание, посланное на убийц Бориса и Глеба, приобретает двойное истолкование. В *Сказании* Сатана напал на Святополка, который, лишенный сил и разума, кончил свою жизнь в пустынной земле, отчаянно стараясь спасаться бегством со своими слугами (с. 360, 364). И из его могилы всегда будет исходить страшная вонь на показание всем князьям, для того чтобы отвратить их от братоубийственных войн (с. 367, 371). Святополк виновен не только в отвратительных преступлениях, совершенных из-за жадности, но он преступник еще и потому, что затеял братоубийственную войну против Ярослава, стремившегося отомстить брату за Бориса и Глеба, жестоко убитых. *В Слове о житии ... Дмитрия Донского* та же самая судьба постигла Мамая, напавшего на русскую землю: «И поможе Богъ князю Дмитрию, и сродници его, святая мученика Борис и Глѣбъ; и окаянный Мамай от лица ого побѣже. Треклятый же Святополкъ в пропасть побѣже, а нечьстивый Мамай без вѣсти погыбе» (с. 212).

l) сказание о чудесах.

Власть божественной доблести проявляется в этом мире не через силу и могущество, а через чудеса (miracula), которые утверждают божественную святость. Господь проявляет благословление к своим верным слугам, после смерти которых появляются чудесные деяния для духовного спасения людей.

Именно так произошло с Вячеславом, которого не похоронили достойно, и с Борисом и Глебом, тела которых лежали заброшенными в пустынных местах. Однако по божественной воле удивительные события начали происходить на том месте, где лежали их тела. После торжественного перенесения мощей святого Вячеслава

в церковь святого Вита в Прагу и святых Бориса и Глеба в новую церковь на их могилах стали замечать славные чудеса (об этом см. мою отдельную работу). В *Сказании о Борисе и Глебе* такими словами восхваляются чудесные деяния двух святых: «Слѣпии прозирають. Хромии быстрѣе сьрны рищють. Сълоуции простьрение приемлють» (с. 390). И на могиле князя Александра Невского, сразу после его погребения во Владимире, начали происходить удивительные и чудесные события: «...Святое же его тело понесоша к граду Владимерю. Народи же сьгнатахъся, хотяще прикоснутися честнѣм одрѣ святого тѣла его... И оттолѣ начаша простиратися множайшаяся исцеления от блаженнаго и великого князя Александра с верою приходящим, слепым прозрение дарует, хромым хождение...»[36].

Сличением некоторых отрывков произведений, составляющих литературный цикл святого Вячеслава с *Житиями*, посвященными Борису и Глебу и русским князьям Александру Невскому и Дмитрию Донскому, мы старались в этой работе доказать, что тематические совпадения так же, как и сходные словесные выражения, существующие в этих произведениях, объясняются не только использованием агиографического стилистического средневекового запаса, но и тем, что киевские книжники были непосредственно знакомы с чешскими моделями. Здесь мы старались также привести доказательства существования одного особого композиционного клише, характерного для литературной разработки повествовательного материала агиографических и исторических произведений латинского средневековья, которое затем распространилось в Богемии и на Руси именно благодаря *Легендам о святом Вячеславе*. Это композиционное клише в соответствии со священным и богословским характерами литературного средневекового творчества распределяли содержание одного произведения таким образом, чтобы передать определенное *идеологическое* значение. Вследствие этого *общие композиционные единицы*, которые мы обнаружили, анализируя *тематические ключи*, названы *идеологическими константами*. Они являются составной частью одного литературного клише, которое распределяет по особой схеме словесные характеристики произведений, имеющих даже разную структуру.

В заключение можно сказать, что, благодаря литературным памятникам, посвященным Борису и Глебу, идеологические константы латинского средневековья, содержащиеся в *Житиях* святого Вячеслава и святой Людмилы, существовали и воспринимались на Руси еще в XII веке.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Monumenta Germeniae historica, Scriptores IV; edidit G.Peretz, Hannoverae, 1841, pp. 213–223; Fontes rerum Bohemicarum. I Vitae sanctorum. Fasc. I, v Praze, 1873, pp. 146–207; для обозначения этого издания в дальнейшем мы будем использовать сокращение F R B; Pekař, J. Die Wenzels-und Ludmila-legenden und die Echtheit Christians. Praga, 1906.

2 Vajs, J. Sbornik staroslovanských literárnich památek o sv. Václevu a sv. Ludmile. Praha, 1929; Staroslověnaké legendy čeákého púvodu. Praha, 1975 ; Рогов А.И. Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности. Москва, 1970.

3 А. Востоков обнаружил в 1827 году текст этого произведения, содержавшийся в списке РГБ, ф.256, № 346, лл. 54–61, конца XV в., (бывшей Румянцевской Библиотеки). См.: Востоков А. Убиение св. Вячеслава, князя Чешскаго // Московский Вестник. Ч. 5. № XVIII, Москва, 1827, с. 84–94. Текст был переиздан в факсимильном издании: Рогов А.И. Сказания о начала Чешского государства... с. 40–52; далее мы будем ссылаться на это издание, указывая страницы в тексте.

4 Турилов А. Новый список востоковской легенды // Litterae slavicae medii aevi. Franciso Vencesleo Mareš Sexagenario oblatae. Verlag Otto Segner, München, 1985, с.371–77; Он же. Сборник XVII в. с новым списком Востоковской Легенды // Вопросы славяно-русской палеографии, кодикологии, эпиграфии. Москва, 1987, с. 56–59.

5 Востоковское житие по этим спискам было опубликовано: Vajs J. Sbornik staroslovanských literárnich památek... с. 36–43; Ягич И.В. Легенда о св. Вячеславе // Русский филологический вестник. Варшава, 1902, № 3–4.

6 Издана в FRB, с. 146–166; и в: Monumenta Germaniae historica. Scriptores IV... с. 211–223.

7 Об этом епископе см.: Büdinger M. Zur Kritik altbohmischer Geschichte Wien, 1857, с. 4.

8 Никольский Н. Легенда Мантуанского епископа Гумпольда о св. Вячеславе чешском в славяно-русском переложении. СПб. 1909; далее мы будем ссылаться на это издание, указывая страницы в тексте.

9 Это сочинение о святом Вячеславе, написанное в Баварии на латинском языке, известно под названием *Crescente fide*. Издано в FRB, с. 183–190.

10 Издана в FRB, с. 199–227; Ludvikovsky J. Kristianova legenda. Praha, 1978.

11 Никольский Н. Легенда Мантуанского епископа Гумпольда... с. XXXIX–XL.

12 Об этом см.: Соболевский А.И. Церковно-славянские тексты моравского происхождения. Варшава, 1900; Он же: К хронологии древнейших церковнославянских памятников // Известия Отделения русского языка и словесности, 1906, Т. X, кн. 2.

13 Ingham N.W. Genre Characteristics of the Kievian Lives of Princes in Slavic and East European Perspective // American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists. Kiev, 1983, vol.II: Literature, Folklore and History. Columbus, Ohio, 1983, pp. 223–237; Королюк

В.Д. Западные славяне и Киевская Русь. М. 1964; Рогов А.И. Великая Моравия в письменности Древней Руси // Великая Моравия ее историческое и культурное значение. Москва, 1985, с. 269—282; Турилов А.А. К истории великоморавского наследия в литературах Южных и Восточных славян // Там же, с. 253—269.

[14] Ягич И.В. Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095—1097 гг. СПб., 1886.

[15] FRB. Tom II, v Praze 1874, c. 240—269, c. 251.

[16] Revelli G. Литературные памятники о Борисе и Глебе. Monumenti letterari su Boris e Gleb. Genova, 1993, с. 206. Дальше все литературные произведения о Борисе и Глебе будут цитироваться по этому изданию; страница издания указана в тексте.

[17] Čiževskyj D. Anklänge an die Gumpolds-legende de hl.Václav in der altruss. Legende des hl. Feodosij und das Problem der Originalität der slavischen mittel-alterlichen Werke // Wiener Slavistiches Jarbuch, I, 1950, c.91—97.

[18] Гудзий Н.К. Литература Киевской Руси и древнейшие инославянские литературы // Литература Киевской Руси и украинское литературное единение XVII—XVIII веков. Киев, 1989, с. 88—90.

[19] Никольский Н. Легенда Мантуанского епископа Гумпольда..., с. Л.

[20] Ильин Н.Н. Летописная статья 6523 года и ее источник. М., 1957, с. 45—65.

[21] Об этом понятии см.: Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1979, 3-е изд., с. 80—129.

[22] Revelli G. La Leggenda di san Venceslao e lo Skazanie o Borise i Glebe: alcune considerazioni sui rapporti agiografici medioevali, ... pp. 218—220; Те же самые повествовательные константы можно выделить и в «Сказание об ослеплении князя Василька Теребовльского», в Ипатьевской летописи. Об этом произведении см.: Рогов А.И. Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности... с. 29—30.

[24] Житие Александра Невского. *Подготовка текста, перевод и комментарий В.И.Охотниковой* // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981, с. 426—440; Далее мы будем ссылаться на это издание, указывая страницу в тексте.

[25] Слово о житии великого князя Дмитрия Ивановича. *Подготовка текста, перевод и комментарии М.А.Салминой* // Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV века. М., 1981, с. 208—230.

[26] Рогов А.И. Сказания о начале... с. 40—41.

[27] Delehaye, H. Les Passions des martyrs et les genres littéraires. Bruxelles, Societé des Bollandistes, 1921; Graus, F. Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit. Praha, 1965.

[28] О значении внешней красоты в древнейших славянских агиографических произведениях см.: Демин А.С. Эстетическое сходство древнейших славянских литератур X—XII вв. (в изображении внешности человека) // Славянские литературы. X международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1988, с. 20—33.

[29] Revelli G. Boris e Gleb, due protagonisti di medioevo russo. Abano Terme, 1987, c. XL–XLI.

[30] Tobacco, G. Agiografia e demonologia come strumenti ideologici in età carolingia. // Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (sec. V–XI), Spoleto, 1989, p. 121–153.

[31] Это понятие часто встречается в *Сказании о Борисе и Глебе* и в *Повести временных лет*.

[32] Об этом см.: Пропп В. Морфология сказки. Л., 1928; Шкловский В. О теории прозы. М., 1983, сс. 34–62; Лихачев Д.С. Поэтика художественного времени. // Поэтика древнерусской литературы... с. 209–298.

[33] Об этой теме см.: Ревелли, Дж. Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русского. // Русское подвижничество. М., 1996, с. 136–148.

[34] По всей вероятности, источником этого чуда надо считать *Житие Алексия, человека божия*, где описывается то же самое чудо после кончины святого. Об этом см.: Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития. (Обзор редакций и тексты). М., 1915, с. 190; Бегунов Ю.К. Памятник русской литературы XIII века. Слово о погибели русской земли. М.—Л., 1965, с. 64.

[35] Эта версия не подтверждается в других легендах и лишена всякого исторического обоснования. Болеслав I умер в 967 г., его заменил сын Болеслав II: FRB, Том II, с. 34–35.

[36] Цитируется текст редакции, составленной псковским пресвитером Василием: Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития... Приложение, с. 137.

Дж.Ревелли (Италия)

СКАЗАНИЯ О ЧУДЕСАХ В ЛЕГЕНДАХ О СВЯТОМ ВЯЧЕСЛАВЕ И В ЖИТИЯХ БОРИСА И ГЛЕБА

Тематические сходства и лексические совпадения, относящиеся к *Легендам* о святом Вячеславе и Борисе и Глебе, являются особенно очевидными в некоторых эпизодах, характеризующих чудеса святого Вячеслава и святых Бориса и Глеба. Как предусматривалось средневековым агиографическим каноном, в последней части жития одного святого всегда помещался рассказ о его чудесах. В соответствии с христианской верой, Господь, по ходатайству своих святых угодников, проявляет благословение к верным людям, совершая преславные чудеса[1].

Тела князей-мучеников Вячеслава, Бориса и Глеба лежали в забвении. Но Господь не мог допустить, чтобы мучение святых князей не прославлялось людьми, и поэтому, по божественной воле, на месте, где лежали их тела, начали проявляться удивительные чудеса[2]. Таким образом верные люди узнали о телах святых, затем перенесенных торжественно и празднично в церкви для народного почитания[3]. В *Легенде Гумпольда*[4], как и в *Crescente fide*[5], сам Господь приказывает во сне некоторым верующим увезти тело Вячеслава в церковь святого Вита. В *Легенде Никольского*, однако, верующие люди пошли рассказать сон князю, который сразу послал своих слуг, чтобы они привезли тело святого (с. 60)[6]. За трогательным повествованием о перенесении мощей святого Вячеслава в церковь святого Вита в Прагу следует рассказ о первом чуде, которое произошло во время открытия гробницы: тело святого было найдено целым, без язв. На нем были лишь раны, нанесенные ему убийцами. В *Легенде Гумпольда* это преславное чудо рассказывается такими словами: «Sarcofagum aperiunt; et ecce corpus carnea adhuc mole integrum et per cincta vulnera sanum, apparentibus tantum plagarum signis, nisi solum vulnus fraterna ense factum...» (с. 62). И в *Легенде Никольского*: «Святоую ракоу отвориша. Свѣща же въжегъше смотриша. И се тѣло плотїю и еще цѣло явися. И от всѣхъ язвъ бывшихъ на немъ исцелено развѣ единоя язвы яже от братня меча» (с. 62–64).

О том же самом чуде рассказывается с удивительным волнением и в *Сказании о Борисе и Глебе*, в *Сказании о чудесах Бориса и*

Глеба и в *Чтении о Борисе и Глебе*. После выкапывания тела Бориса и Глеба были найдены целыми, светлыми и яркими, как снег, без пятен и ран. От них исходило дивное и сильное благоухание, распространявшееся по городу. В *Чтении*[7] мы читаем: «И открыша рацѣ святою. Ти видѣша тѣло блаженою, ни поне единого струпа от язвъ имуще на собѣ и бѣста акы снѣгъ бѣлѣющася. Лице же ею свѣтяся акы ангелома. ... Исполни же благоухания не токмо мѣсто то, нъ яко и весь градъ, яко же не мощи имъ насытитися благыя воня» (с. 672). Подобными словами описывается это событие в *Сказании о чудесах*: «Отъкры гроба святою. Ти видѣша чюдо преславьно. Телеси святою никакоя же ѣзвы имоуци, нъ присно все цѣло и лици бяста свѣтьлѣ акы ангела, яко дивитися и архиепископоу зѣло» (с. 488—490). А в *Сказании о Борисе и Глебе* то же самое происшествие излагается другими выражениями: «Се же пречюдьно бысть и дивно и памяти достоино, како и колико лѣтъ лежавъ тѣло святого, то же не врежено пребысть ... нъ свѣтьло и красьно, и цѣло и благоу воню имоущю. Тако Богу съхранивъшю своего страстотърпьца тѣло» (с. 384). Даже если об этом чуде рассказывается в четырех произведениях без существенных тематических различий, надо заметить, что начальные слова похвального слова *Сказания* «Се же пречюдьно бысть и дивно и памяти достоино» являются почти буквальным переводом из одного агиографического сочинения, названного *Licet plura nobis*, посвященного рассказу о перенесении мощей святого Вячеслава. Это произведение на латинском языке, созданное, по мнению Пекаржа, в Богемии во второй половине X века[8], в рукописях следует за *Легендой Гумпольда*. В *Licet plura nobis* это чудо излагается следующими словами: «Quid enim mirabilius quam corpus sub terra positum quasi sub aromatum condimenta per aliquot curriculum annorum incorruptum conservare»[9].

Вскоре после погребения на гробнице святого Вячеслава заметили четыре преславных чуда: «Та же божиемъ вседръжительствием, часто свѣтящимъся бесчислеными его чудесы» (с. 64). Предивные исцеления начали происходить и на могилах Бориса и Глеба: «Тако и си святая постави свѣтити въ мирѣ премногыими чюдеси, сияти въ роусьскѣи сторонѣ велицѣи, иде же множьство стражющиихъ съпасени бывають... болѣзни вься и недоугы отъгонита, соущихъ, въ тъмьницахъ и въ оузахъ посѣщающа» (с. 389).

Кроме мотива тела, чудесно сохранившегося нетленным под землей, еще отмечается другое чудо, которое связывает *Легенды*, посвященные святому Вячеславу, *Чтение* Нестора и *Сказание о чудесах Бориса и Глеба*. Это рассказ о чудесном освобождении заключенных. В нем раскрываются очень значительные композиционные и семантические сближения этих произведений. Вячеслав, Борис и Глеб, пользовались властью, которую имели в своем рас-

поряжении, для того чтобы благоприятствовать справедливости и благу в обществе, в котором они жили. Следовательно, они выступали как утешители страдающих, оказывали поддержку беззащитным и не могли быть равнодушными к молитвам заключенных, несправедливо забытых в тюрьме.

В *Легенде Гумпольда* и в *Легенде Никольского* заключенные — это мужчины, арестованные за преступления и брошенные в тюрьму по княжескому приказу. Так как их положение стало невыносимым, они обратились к Богу, чтобы получить помилование от Бога ходатайством святого Вячеслава: «Qui semper iam in mundo vivus, miseris pro tuo nomine benignus exotitit defensor» (с. 64). Бог благосклонно выслушал просьбу несчастных заключенных, и посредством ходатайства святого Вячеслава они чудесным образом были освобождены от тюрьмы. В *Легенде Гумпольда* это чудесное событие описывается такими словами: «Extinctisque intus ardentibus vigilum lucernis cetera pars, qua vincti iacent, quasi sole clarissimo serenatur. Et ecce vox repentina coelitus, ut vere credendum est, emissa, vinctis in aures tonat; ut surgant indicit... apertoque divinitus carceris hostio, laeti exiliunt. Ita dei nutu expediti, laudes Christo sanctoque eius martiri Vencezlavo inter populos referunt...» (с. 64—66). В *Легенде Никольского* такое чудесное происшествие переведено совершенно верно, изменений в тексте нет. Обстановка освобождения заключенных, описанная Гумпольдом, бесспорно, напоминает о чудесных способах, которыми сам Господь, как мы читаем в *Апольстольском Деянии*, освободил святых Апостолов: «Angelus autem Domini per noctem aperuit ianuas carceris et educens eos dixit: "Ite et stantes loquimini in templo plebi omnia verba vitae huius"» (5, 19—20) и затем апостола Петра: «Et ecce angelus Domini astitit, et lumen refulsit in habitaculo; percusso autem latere Petri, suscitavit eum dicens: "Surge velociter!" Et ceciderunt catenae de manibus eius...» (12, 7—8). В обеих ситуациях Ангел Господа открывает двери тюрьмы и заставляет Апостолов и самого Петра убежать из тюрьмы.

В *Чтении о Борисе и Глебе* это чудесное событие отнесено ко времени правления князя Ярослава. Некоторые люди, уже отбывшие наказание, были забыты в тюрьме судьей. Так как они находились в безнадежной ситуации, они начали призывать молитвами Бориса и Глеба, для того чтобы те ходатайствовали за них к Богу. Однажды вечером, пока они возносили молитву Богу и святым, произошло дивное событие: «И се внезапу открыся покровъ оузници и свѣтъ восия въ неи. Они же въздѣвше очи свои, ти видѣша святою на росноу коню и отрока предъ ними свѣщю держаща, и ужасни бывше. Падѣше, поклонишеся има. Святая же глаголаста къ нимъ. Не боитеся вѣ бо есвѣ Борисъ и Глѣбъ... и се нынѣ приходивѣ свободить васъ от скорби тоя». (с. 679). Борис и Глеб, явившись на конях, освободили их от ужасных оков, сковывавших

их руки и ноги, но не открыли им двери тюрьмы. Двое святых их только успокоили, сказав, что судья скоро их освободит, потому что они уже искупили свою вину. Стражи, прибежавшие на большой шум, узнали о происходившем и все рассказали судье, который, позвав их, дал приказ немедленно освободить заключенных из тюрьмы: «Онъ же повелѣ призвати я к себе... Онъ же почюдився тому вельми, отпусти я съ миромъ и възвѣсти вся си Христолюбцю Ярославу» (с. 680). Таким образом, рассказ *Чтения* об этом чуде отличается в конечной части и от *Легенды Гумпольда* и от *Легенды Никольского*, где, как уже сказано, пленные сами убегают по божественному соизволению. В этом месте рассказ *Чтения* совпадает иногда буквально с текстом *Crescente Fide* и *Кристиановой Легенды*, в которых пленные освобождены именно судьями[10]. Наверное, средневековые латинские авторы для создания такой версии чуда обращались к *Апостольским Деяниям*, где подобная ситуация излагается по модели освобождения из тюрьмы апостола Павла, вышедшего на свободу именно по приказу одного магистрата. «Et cum dies factus esset, miserunt magistratus lictore dicentes: "Dimitte homines illos"» (16, 35–36).

В *Сказании о чудесах Бориса и Глеба* пленники тоже освобождены по приказу судья, однако рассказ об этом чуде снабжается более сложным сюжетом и приобретает новое политическое и религиозное значение. Событие происходит во времена великого киевского князя Святополка Изяславича. Агиограф, который, несомненно, был политическим противником Святополка, рассказывает о чуде таким образом, чтобы бросить мрачные тени на князя и на его деятельность, обвиняя его в том, что он посадил в тюрьму двух человек, не проверив обвинения, предъявленного клеветниками. Пролог довольно простой, событие излагается почти летописным стилем: «Святоплъкъ князь въсадилъ бяше въ погребъ два моужа нѣ въ которѣи винѣ хоудѣ окована, и не справивъ нъ послоуша облыгающихъ, забывъ реченаго Давидъмъ пророкъмъ...» (с. 536). Но бедные пленники, почувствовав себя забытыми, начали интенсивно призывать на помощь Бориса и Глеба, которые через некоторое время явились им в обстоятельствах, подобных тем, которые были описаны в *Легенде Гумпольда* и в *Чтении*, но здесь двое святых спросили заключенных, из-за чего те были посажены в тюрьму. Узнав об их невиновности, Борис и Глеб их освободили от оков и попросили одного из них пойти в церковь, чтобы рассказать обо всем случившемся, а другому же пленнику повелели остаться в тюрьме, где он вдруг стал совершенно слепым. Через три дня он был вылечен святыми Борисом и Глебом, для того чтобы все люди поверили славному чуду. Святые поручили двум пленникам пойти после выздоровления к князю Святополку и передать ему следующее послание, которое звучит страшным обвинением о его способе

правления: «И тъгда шедъша глаголѣта князю, по что сице твориши в не исправляя томиши и моучиши нъ аще ся сего не покаешн ни останеши сице творя кто вѣсто ти боуди, яко съблюдая ся пребывави, а не избудеши» (с. 543)[11]. Агиограф, противник Святополка Изяславича, показывает себя ярым сторонником Владимира Мономаха, тогда князя Переяславского, убежденного защитника культа Бориса и Глеба, поэтому рассказ о чуде заканчивается каноническим выражением: «Тъгда вси прославиша Бога и святая страстотрьпьца». Текст продолжается такими словами: «Володимиръ же иже и Мономахъ нареченыи, сынъ Всеволожь, въ та времена яко же рекохомъ, предрьжааше оубо Переяславьскоую оболость, и сь оубо любовь многоу имѣяше къ святыма...» (с. 550). Явная тенденциозная направленность, просматривающаяся в рассказе об этом чуде, подчеркивает творческую самостоятельность древнерусского агиографа в отношении к своим источникам. Кроме реминисценций из *Легенд* о святом Вячеславе и *Чтения о Борисе и Глебе*, в конечной части рассказа об этом чуде замечается и упоминание *Жития Георгия Амастридского*, сочиненного в IX веке во время патриарха Фотия. Мотив слепоты двух пленников напоминает один эпизод этого жития, в котором рассказывается, как Георгий Амастридский, епископ в Амастриде, епархии Византийской империи, ездил в Италию, чтобы добиться освобождения двух человек, заключенных там. Георгий Амастридский лишил зрения жену архонта того города из-за того, что ее муж сильно сопротивлялся освобождению пленников. Только после того как они были освобождены, женщина сразу поправилась. Но в *Житии Георгии Амастридского* освобождение пленников происходит без чудесных и удивительных происшествий[12]. Действительно, нельзя исключить, что в описании этого чуда Нестор и неизвестный автор *Сказания о чудесах Бориса и Глеба* самостоятельно обратились к *Апостольским Деяниям*[13], но вряд ли они так свободно могли бы обработать этот сюжет без определенного агиографического образца. Можно поэтому утверждать, что агиографические модели, которые древнерусские агиографы использовали в описаниях удивительных явлений, сопровождавших освобождение заключенных, были, несомненно, взяты ими из латинских *Легенд* о святом Вячеславе.

Приняв во внимание рассказы о некоторых чудесах святого Вячеслава и святых Бориса и Глеба, мы можем заключить, что древнерусские агиографы вообще употребляли различные источники западно-латинского происхождения в разработке своих сочинений. Вашица высказал мысль, согласно которой уже в конце X — нач. XI вв. в Богемии существовала одна латинская компиляция, может быть, на старославянском языке, которая включала в себя и *Легенду Гумпольда* и другие *Легенды* из цикла о святом Вацлаве[14]. Одной латинской компиляцией такого типа мог пользоваться сам

Нестор в обработке *Повести Временных лет*, особенно *Скавания о преложении книг*, в котором О.Кралик подчеркивал чрезвычайную тематическую и выразительную общность с *Кристиановой Легендой о св. Вацлаве*[15].

Итак, в заключение можно утверждать, что средневековые агиографы сочиняли по определенному образцу не только жития святых, но и чудеса, ими совершенные. Лексические и тематические сходства, замеченные здесь, связывающие произведения о святом Вячеславе с произведениями о Борисе и Глебе, никак не могли вытекать только из употребления общей средневековой агиографической фразеологии и стилистических штампов. Они вытекали из знания древнерусскими книжниками литературных памятников западно-латинского средневековья и прямого и сознательного их использования.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Это понятие повторно утверждается в начальной части «Сказания чудес святою страстотерпцю Христову Романа и Давида» в: Revelli G. Литературные памятники о Борисе и Глебе. Monumenti letterari su Boris e Gleb. Genova, 1993, 477–482.

[2] Об этом не упоминается только в *Первой старославянской легенде (Востоковской легенде)*, которая кончается рассказом об убийстве князя Вячеслава: Рогов А.И. Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности. Москва, 1970, с. 39.

[3] Перенесения мощей являются постоянными событиями в Житиях святых: Dubois, J. Culte au tombeau. Le «depositio martyrum». Les martyrologes du moyen age latin. Brepols, 1978, s. 71–78; Lenoff, G. The Martyred princes Boris and Gleb: a socio-cultural study of the Cult and the Texts. Columbus, Ohio, 1989, pp. 26–55.

[4] Никольский Н. Легенда Мантуанского епископа Гумпольда о св. Вячеславе чешском в славяно-русском переложении. СПб., 1909. На это издание мы будем затем ссылаться, указывая в тексте страницу.

[5] Агиографическое сочинение о святом Вячеславе, написанное на латинском языке в Баварии в X веке, издано в Fontes Rerum Bohemicarum. I, v Praze, 1873, с.183–190.

[6] Об этом см.: Jakobson, R. Some Russian echoes of Czech Hagiography: 1. The translation of st. Venceslav's Relics. // Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, VII, New York, 1944, p. 155–175.

[7] Мы будем цитировать памятники о Борисе и Глебе по изданию: Revelli, G. Литературные памятники о Борисе и Глебе. Monumenti letterari su Boris e Gleb. Genova, 1993. Страницы издания далее указаны в тексте статьи.

[8] Peraf, J. Die Wenzels-und Ludmila-legenden und die Echtthit Christians, Praga, 1906, s. 38–39; Urbanek, R. Legenda t. zv. Kristiana. Dil I, II čast, v Praze, 1948, pp. 224–229.

[9] Pekař, J. Die Wenzels-und Ludmila-legenden und die Echtheit..., c. 385–386.

[10] Об этом см.: Ingham, W. Czech Hagiography in Kiev. The prisoner Miracles of Boris and Gleb // Die welt der Slaven. Jahrgang X, Heft 2, Wiesbaden, 1965, pp.166–182.

[11] Об этой фразе см.: Florja, V.N. Vaclavska legenda a Borisovsko-Glebovský kult (Shody a rozdíly) // Ceskoslovenský časopis historicky, № 26, 1978, c. 88–89.

[12] Об этом см.: Васильевский В. Русские и византийские исследования. Вып. II. СПб., 1908, c. 43–49.

[13] В XI–XII веках, наверное, уже употреблялся на Руси полный перевод *Апостольских Деяний* на церковнославянский язык. По этой теме см.: Рижский М.И. История переводов Библии в России. Новосибирск, 1978, c. 15–22; Vaillant, A. La préface de l'Evangéliaire vieux-slave // Revue des études slaves. Vol. XXIII. Paris, 1947, p.17.

[14] Vašica, J. Druha staroslovenska legenda o sv. Václavu // Sbornik staroslovanských literárních památek o sv.Václavu a sv. Ludmile. Praha, 1929, c.78–79.

[15] Кралик О. Повесть временных лет и Легенда Кристиана о святых Вячеславе и Людмиле // ТОДРЛ. Т. XIX. М.—Л. 1963, c. 201.

Е.Б.Рогачевская

НЕКОТОРЫЕ ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ ОРИГИНАЛЬНОЙ СЛАВЯНСКОЙ ГИМНОГРАФИИ IX–XII вв.*

(к постановке проблемы)

Молитвословие и гимнография как жанры древней и средневековой словесности почему-то нечасто привлекали к себе внимание исследователей. Подобного рода произведения нередко изучались как тексты (история возникновения, бытования, проблемы атрибуции и т.д.), но их художественная сторона оставалась практически незатронутой. Поэтому очень часто в исследованиях молитвословий и гимнографии филологи ссылаются (помимо экстралитературных и экстралингвистических факторов) скорее на собственные ощущения, чем на серьезный литературоведческий анализ[1], что, конечно, возможно, но, вероятно, уже недостаточно. Между тем, в рамках канонических жанров, тесно связанных с богослужебной практикой, было создано немало оригинальных произведений, понять которые может помочь именно филологический анализ их художественных средств и особенностей[2].

Не претендуя на полноту решения вопроса, мы все же постараемся выделить некоторые, интересные и важные, на наш взгляд, индивидуальные черты того или иного автора, или то общее, что было присуще оригинальной славянской гимнографии и молитвословному творчеству IX–XII вв.

Прежде всего следует выделить жанровые признаки молитвословных и гимнографических произведений. Поэтому для анализа нам придется как бы «извлечь» молитву из всего организма словесности, из того единства, которое представляла собой древнерусская литература[3]. По мнению Г.М. Прохорова, «можно сказать, что в средневековой пирамиде литературных жанров, увенчанной священным писанием, гимнография и эвхография образуют непосредствен-

* Статья написана при финансовой поддержке фонда Research Support Scheme (проект RSS/HESP No.: 905/1995).

но «подстилающий» писание слой, покоящийся, в свою очередь, на богословии»[4]. Для анализа поэтики правомерно разделить гимнографию (объединяющую несколько жанровых образований: гимн, канон, акафист, кондак, тропарь, ирмос, седален и др., разделенные по разным, функциональным или содержательным признакам) и собственно молитвословие. Основой такого деления может служить оппозиция «текст поющийся/текст произносимый», которая, по мнению М.Л.Гаспарова, заменяла в Древней Руси оппозицию «стих/проза»[5]. Кроме структурных, существовали еще и функциональные различия. Гимнографическое произведение всегда предполагает коллективное исполнение, оно ориентировано прежде всего на то, чтобы служить узлом, связывающим вместе различные виды искусств (поэзию, музыку, храмовое действо) и людей. Молитва предполагает лишь вербальное выражение мысли. Поскольку перед нами стоит задача филологического исследования, исихастское воззрение на возможность бессловесного общения с Богом остается за рамками работы. Мы вполне разделяем точку зрения С.С.Аверинцева, что «ни ситуации, ни жестов, ни интонаций нельзя выкинуть из характеристики жанра»[6], но, не имея достоверных документальных свидетельств, не будем пока учитывать возможные мимические действия и жестикуляцию (поклоны, осенение крестом и др.), обязательные при чтении определенных молитв, а также мелодические особенности исполнения гимнографических произведений. Сразу оговоримся, что при изучении молитвословий и гимнографии нас будет интересовать лишь текст этих произведений.

Славянский мир познакомился с гимнографическими и молитвословными сочинениями в результате деятельности свв. Кирилла и Мефодия и их учеников. Тогда же появились и первые оригинальные произведения этих жанров, среди которых можно назвать древнеболгарские «Службу Кириллу Философу» (14 февраля), «Канон свв. Кириллу и Мефодию» (6 апреля) , «Общую службу»[7], «Канон св. Вячеславу», видимо, написанный в X в. на территории Чехии[8], древнерусские гимнографические произведения, возникшие, вероятно, не ранее XI–XII вв. (стихиры преп. Феодосию Печерскому, стихиры и канон свв. Борису и Глебу, молитвословное песнопение Евфросинии, «Служба Авраамию Смоленскому», «Служба Николаю Мирликийскому», «Покаянный канон» Кирилла Туровского, «Канон св. Ольге», также приписываемый Кириллу Туровскому)[9].

Сравнивая гимнографические произведения византийских авторов, вошедшие в богослужебные книги, со славянскими произведениями, написанными по их образцам, можно отметить несколько черт, свойственных славянской гимнографии. Каноны и стихиры новым славянским святым составлялись преимущественно в то время, когда память о святых, их облик и деятельность еще не успели стать преданием. Отсюда, на наш взгляд, происходит боль-

шая «конкретика» славянских гимнографических произведений по сравнению с византийскими. Например, канон святому Кириллу Философу, написанный его учеником, дает информацию о жизни святого, сходную с тем, что известно из Жития. В службе св. Кириллу, например, рассказывается о видении Софии-премудрости, которое относится к первым годам его жизни, о прениях с представителями других религий, о борьбе с трехъязычниками. А.В.Горский заметил: «Ничего не говорит творец канона об изобретении св. Кириллом письмен для славян; но упоминает о препятствиях, какие противопоставляли его разумному благовествованию священники латинские»[10]. Это замечание, на наш взгляд, заслуживает внимания, хотя ученый в данном случае не совсем прав. Заслуга Кирилла по переводу богослужебных книг отмечена в стихире, предваряющей канон: «Тобою просвѣщьше(ся), яко с(о)лнце обиде вес(ъ) мирь, освѣщая ouчениемь и съгрѣвая вься разоумомь б(ож)иимь, прѣложениемь книгы вь языкь новь вься наслаждая»[11] (С. 12). В службе св. Мефодию также есть конкретный материал о жизни святого, «который был женат и имел детей»[12]. В стихире из службы св. Мефодию указывается на его заслуги перед христианским миром, но не в обобщенной форме, а вполне определенно: «Законь бл(а)г(о)д(а)ти наказателѣ стежавь си, с(вя)т(ите)лю Мефодіе. Темь убо с(вя)тымь боуквамь прѣмудрe обратникь[13], прѣдаль еси своимь люд(е)мь и стадоу ученіе ихъ, имы же чтюще и поучающеся вь с(вя)тыю книгы, бл(аго)светь г(оспод)а, бл(а)жим тя тоу достоино» (2, С. 20). Вполне определенно говорится и о святом подвиге князя Вячеслава в каноне, посвященном его памяти: «Льстию прѣлоукавааго дрѣвле исчьрвлена бысть земля братооубиистваною роукою; нынѣ же кръвию окропльшися благооухания, жьртвоу Христови приношасть, въпиющи: благослов(енъ)» (2, С. 73). В связи с темой братоубийства конкретным содержанием наполняются такие традиционные для гимнографии образы, как образы непорочного агнца и оружия: «Владычьнимъ страстьмъ, славьне, оуподобися яко агня непорочьно, бес правьды оубиваемъ. Тѣмь съ ликы моученикъ, богоблажене, нынѣ веселишися»; «Любъвию Христовою присно раживаемъ въ цьркъви святѣи, идеже, прѣблажене, възирая яко агньць незлобивъ неправьднааго ти оубыения»; «Мечи съсѣкаемъ, святе, непобѣдимо врага вьселоукаваго мечемь тьрпѣния съсѣклъ еси. Тѣмь и вѣньць приятъ из роукы вьседьржителя» (2, С. 72). Особенно интересны здесь, на наш взгляд, образы оружия. Древний автор, последовательно противопоставляя земное небесному, отразил это даже в образной системе, противопоставив настоящему мечу меч метафорический. Оригинальным здесь является не сам образ «меча терпения», а то, что современные литературоведы по отношению к современным же авторам назвали бы «демонстрацией обнажения при-

ема», то есть обнаружение механизма возникновения образа. Оружие (в разных его видах) возникает в оригинальной гимнографии под влиянием византийских образцов. Не является исключением и канон Кириллу Философу: «Вь гроздь оучителю б(о)ж(е)ственѣи твои оустнѣ приложи, оупится сп(а)с(е)номь пиянствомь разоумномь и свѣть языкомь явися и секира, посѣкающи неприязнинию льсть»; «Копиемь словес ти яко Замбри, пронзіль еси мадианстѣ ереси, горко приложьшася, телеснаго образа отмѣтающагося, явльшагося вь пльти Іс(у)са евреомь» (2, С. 12–13). В последнем примере автор канона сравнивает святого с персонажем библейской истории Финеесом, который пронзил копьем Зимри, исполнив таким образом волю Бога и наказав израильтян за блуд с дочерьми «племени Мадиамского» (Чис. 25). Здесь древний творец канона также вербально проявляет свои ассоциативные связи, благодаря которым возникает оригинальный образ (чаще всего в гимнографии, да и в других текстах, слово «копье» связывается с эпизодом крестных страданий Иисуса). Соединение в одной фразе слов «телеснаго образа» и «вь пльти» с метафорой «копие словес» наглядно показывает, каким образом на основе обращения к библейскому эпизоду и его толкованию возникает метафорический образ.

Возвращаясь к нашему тезису о том, что оригинальная славянская гимнография на раннем этапе своего развития достаточно фактографична, укажем, например, что канон Николаю Чудотворцу, составленный на праздник перенесения мощей в Бари, также рассказывает о конкретном событии, по-разному варьируя описание с помощью разничных символических образов: «Дивнымъ въсхожаньемъ воду ос(вя)тилъ еси и къ Бару граду пришелъ еси», «Барьскыи оубо градъ приятъ тѣло твое, а д(у)хъ твои въ вышнимъ иер(у)с(а)л(и)мѣ», «О выше оума, Николае, на хребтъ морьскыи всѣдъ, с говѣиными мужи, и многу пучину прешедъ, къ Бару граду престалъ еси пребл(а)ж(е)не» и др.[14] Даже в стихире преподобному Феодосию Печерскому о его заслугах говорится достаточно определенно для такого короткого текста: «Придѣте сътьцѣмъ ся вьси къ чьстьнѣи памяти отьца нашего Феодосия тъ бо отъ оуности зъвание съвыше приятъ отъ иерѣя бо богодатьныи намъ даръ тѣмь бывъ въ ъхъ христолюбивыимъ кънявемъ яко оучитель правыя вѣры»[15]. Таким образом, мы можем с некоторой долей вероятности говорить о том, что оригинальные славянские гимнографические произведения более связаны с агиографией и вообще с описанием или упоминанием реальных фактов, так как складывались практически одновременно с другими текстами, необходимыми для проведения канонизации и богослужения. Граница между той или иной долей конкретики и традиционным текстом в гимнографических произведениях (как и в большинстве сочинений литератур традиционалистского типа) очень условна. Если выражение «христолюби-

вым князем яко учителю правыя веры» по отношению к Феодосию мы можем понять как отражение некоторой фактографичности, то дальнейшее развитие этой темы явно традиционно и не имеет лично к Феодосию никакого отношения: «вельможамъ твьрдое защищение, сирымъ яко отьць милосьрдъ, вьдовицамъ же яко теплое застоупление, скърбящиимъ оутѣшение, нищимъ съкровище, мьнишьскоумоу же ликоу лѣствица възводящи на высотоу небесноую, всѣмъ же къ немоу притѣкающемъ яко источьникъ приснотекоущия воды»[16]. В молитвословиях и стихирах такой тип славословия (для кого кем является святой) достаточно распространен прежде всего по отношению к Богородице (например, в цикле молитв Кирилла Туровского), в иных случаях — к апостолам или другим святым. Тот же тип иерархического славословия встречается и в каноне Николаю Мирликийскому: «Всѣхъ кр(ес)тьянъ надеже и обидимымъ велии заступникъ и болящимъ цѣлитель, печалнымъ оутѣшитель и къ б(ог)у от ч(е)л(о)в(е)къ ходатаи, кн(я)зю миръ испроси и сп(а)саи ны от поганыхъ нахоженья»[17]. В несколько видоизмененном виде такая словесная формула встречается в стихире Борису и Глебу: «Вѣрныимъ людьмъ теплая заступника, земля роусьскыя оудобрѣние, высея вьселеныя наслажение»[18]. Каждый автор, таким образом, используя в качестве «базисного» один и тот же прием, наполняет его каждый раз своими оттенками смысла: для преподобного, память о деятельности которого еще сохранилась у современников, важнее выделить его отношение к различным социальным группам (князь, вельможи, вдовицы, нищие, сирые, монахи); для удаленного во времени от автора канона святого Николая Мирликийского, образ которого стал очень популярен на Руси именно как образ святого заступника и чудотворца, составителю гимнографического произведения кажется необходимым выделить наиболее несчатных, хотя в отличие от предшествующего перечня, эти категории христиан более абстрактны (обидимые, болящие, печальные); благодетели и заступничество князей распространяются на официальные категории (верные люди, земля Русская, вся вселенная).

Одной из отличительных особенностей славянских гимнографических произведений является то, что в них практически всегда определяется место, где святой совершает свои подвиги, либо где сейчас распространяется его слава. Это, например, и упоминание Рима в каноне Кириллу и Мефодию, города Праги, ликующего по поводу праздника памяти князя Вячеслава, маршрута перенесения мощей Николая Чудотворца (из Мир Ликийских в Бари), Русской земли, которая взрастила святую Евфросинию (см. молитвенное песнопение, посвященное этой святой[19]) и русских страстотерпцев Бориса и Глеба. В последнем случае интересно еще и то, что «русская земля» понимается автором гимнографических текстов не только как территория, но и как «почва». Отсюда возникают интерес-

ные и оригинальные образы: «неокопаное корение Русьстеи земли» (по отношению к Евфросинии) и «земля Роусьскыя оудобрение» (о Борисе и Глебе).

Как бы ни были традиционны образы, используемые в гимнографии, нам кажется, что каждое произведение строится на определенном наборе излюбленных образов. Например, в каноне Кириллу и Мефодию таким основным образом является свет. Это и понятно, так как новокрещенные народы вступают на путь света нового учения (ср., например, похожую образную систему в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона). Для прославления солунских братьев этот образ имеет особое значение, так как они просвещают народы, не только неся свет учения Христова, но и составляя «письмена», для того чтобы люди могли служить Богу. Поэтому традиционная для гимнографических текстов метафора «свет учения» приобретает в этом каноне особое значение: образы света-просвещения-мудрости оказываются очень тесно связанными между собой: «О прѣславное чюд(о), таина оутаена прѣмудрых разоум, яко же реч(е) вл(а)д(ы)ка открывая младенцемь тобою нам, о(т)че Мефодие, имже мгла грѣховная потрѣблена бы(сть) и свѣть явися бо(го)мудрыи, писмени просвѣтяци яко лоучѣ мира твоими словеси, бо(го)гласе»; «Кто не дивится ваю мудрости, яже пріяста от б(ог)а. Тобою просвѣщьшес(я) яко с(о)лнце обиде весь мирь, освѣщая оучениемь и сьгрѣвая вься разоумомь б(ож)иемь, прѣложениемь книгы вь языкь новь вься наслаждая, Мефодие. Ч(е)стными словесы, б(ог)обл(а)жене о(т)че Куриле и Мефодие, м(о)литася непрѣстаню о стадѣ ваю» (2, С. 11–12). Даже в тех случаях, где святой просто сравнивается со светом, это всегда свет премудрости. Образ света в этом каноне постоянно связан с понятиями мудрости или слова, причем каждый раз этот образ находит у автора новое выражение: «притчами света», «умный огонь», «светом безначальным и сын яко словом ложесна твоа осенением святаго», «премудрыя болшия яко златыми монисты оукрасиль еси лоучами пресветлыми». Нам представляется, что это и есть одна из индивидуальных черт автора или произведения, которые делают традиционный культовый текст еще и произведением высокой словесности. Для сравнения заметим, что, например, в каноне святому Вячеславу световой образ не занимает такого ведущего места. Сравнения со светом и уподобление святого свету встречаются и в этом каноне довольно часто, но они не носят индивидуального характера, а следовательно, не являются «несущими» в конструкции всего текста, как в каноне святым Кириллу и Мефодию. Свет в каноне святому Вячеславу связан со святостью самого героя и такими качествами святого, как совершение благодеяний и чудотворение: «Кръвью ти прѣсвѣтьлою цьркы твоя оукрашьшися, свѣтьлы лоуча испоущаеть чюдесь, поющимъ память ти, вьсеславьне»;

«Свѣтьлостию сияя, святе Вячеславе, грѣхы омрачена соуща, просвѣти твоими молитвами, съ ликы моученикъ имыи дрьзновение, за насъ молитися»; «Паче сълньца, блажене, просвѣти сѣвера и оуга и запада прѣсвѣтьлыими зарямі чюдесъ ти»; «Весело ликоуеть Прагъ дьньсь, прѣславьныи ти градъ почтая память ти и чюдесы ти оваряя свѣтьло вься страны, съзываеть вьпити: благосло(венъ)»; «...паче сълньца въ земли Боемьсцѣ благодѣтьными зарями съвыше освященъ»; «Велии благодѣти сьподобися, славне, и просвѣти вьсю вьселеноую, исцѣления вьсѣмъ обило подавая» (2, С. 72—74). Вполне понятно, что основными в этом каноне являются образы крови, агнца (сравнение с жертвой Христовой) и прославления за чюдотворения. С этой основной темой связана вся образная система канона, поэтому особое значение приобретает и противопоставление земли небесам. Земля может предстать и как некая субстанция (противоположная небесам: «княжение земьно оставивъ»), и как земля-почва. Переход от конкретного значения этого слова к абстрактному виден в седьмой песне канона: «Льстию прѣлоукаваго дрѣвле исчьрвлена бысть земля братооубиствьною роукою; нынѣ же кръвию окропльшися благооухания, жьртвоу Христови принашаеть, вънпющи: благословенъ» (2, С. 73). Интересным художественным моментом здесь является и то, что в канонах святым князьям в бо́льшей степени, чем в других, акцент делается их деятельность одновременно и в конкретном месте (русская земля, Прага, Богемия), но и во вселенском масштабе.

Переосмыслению, которое, наверное, можно считать проявлением определенной авторской художественной позиции, подвергаются и некоторые другие образы. Например, в гимнографии используется сравнение чего-либо с золотыми монистами. Нельзя сказать, что этот троп распространен так же, как образы лествицы, оружия, крови, камня и многие другие, но подобные сравнения находятся в византийской гимнографии. Например, в каноне Симеону Столпнику говорится о том, что он «оузами железнами яко монисты оукраси ся златы» (песня 3)[20]. В каноне святому Кириллу образ золотых монист так же, как и большинство других образов, связывается с понятиями мудрости и разума: «От пелень, прилежниче прѣмудрость себе сьтворь, б(ог)огласе, прѣсвѣтло видѣвъ я яко д(е)ву ч(и)стуу, яже приведь яко златы монисти, тоу оукрасивь своу д(у)шу и оумь, обрѣть на земли яко дроугы Кириль, бл(а)жене, разоумомь (и) именемь, мудре»; «Авраамь явися инь прѣселникь, бл(а)жене, бывь о(т)чьства похоти, прѣмудрыя болшуу яко златыми монисты оукрасиль еси лоучѣми прѣсвѣтлыми, зѣло облистаяся» (2, С. 13). Упорядоченность образной системы, подчиненность всех тропов и средств выразительности одному центральному образу говорит о высокой профессиональной подготовленности и художественном чутье автора канона.

Исключительной художественной цельностью в плане образной системы обладает, на наш взгляд, и так называемая «общая служба», состоящая из песнопений пророку, апостолу, святителю и преподобному[21]. Нам кажется, что говорить определенно о принадлежности этой службы и службы святым Кириллу и Мефодию одному и тому же лицу, а именно — Клименту Охридскому, может быть несколько рискованно, но эти произведения действительно отличаются литературной стройностью и сходством образных систем. Конечно, мы не можем приводить в качестве аргументов для доказательства подобного тезиса рассуждения о том, что в анализируемых нами гимнографических произведениях совпадают построения фраз, слова или образы. Это положение требует более детального рассмотрения. Б.Ст.Ангелов приводит в доказательство своего предположения об общности автора этих двух служб то, что гимнографические сочинения сходны по построению фразы, фразеологии, стилю и словарю[22], но все приведенные в книге примеры можно отнести и к другим гимнографическим произведениям, как оригинальным, так и переводным. Нам представляется, что рассматривать этот вопрос можно только в контексте всего произведения. Например, тот же образ света и вся связанная с ним символика занимают огромное место в общей службе. Несмотря на то, что сами метафоры или символы, идея противопоставления света веры и тьмы невежества, далеко не являются оригинальными, то место, которое вся эта образная структура занимает в конкретном произведении, вероятно, многое может сказать об его авторе. Вся общая служба, как и канон святым Кириллу и Мефодию, построена на образе и символике света (в отличие от других гимнографических произведений, например, канона святому Вячеславу или канона святому Николаю Мирликийскому, где центральным, на наш взгляд, будет являться образ пути). Слова с корнем «свет» есть практически в каждом тропаре. Но интересным и своеобразным в данном случае является не только само по себе употребление слов с корнем «свет», но и то, что вся остальная образная система подчинена этой ведущей теме. Например, в тексте появляются метафоры и сравнения, связанные с небесными явлениями: молния, солнце, заря. К «солнцу» относится прилагательное «мысленное». «Мысленными» чаще всего в гимнографических текстах бывают «очи», это достаточно устойчивое сочетание. Переразложение словосочетаний и формирование новой метафоры, видимо, индивидуальная заслуга автора. Механизм переноса качества одного явления на другое также хорошо виден в тексте: «Прѣсвѣтлими зарами, б(о)годьхновение, сьвыше озараемь, яко свѣтлое вьсия с(о)лнце, мысльннима очима г(оспод)а прѣздрѣвь и всем проповѣдаль еси, прор(о)че» (3, С. 24). С небесной символикой и метафорикой связано и сравнение с громом. В каноне есть и более традиционные сравнения того, к

кому обращено песнопение, с «богогласной трубой» или «духовным органом». Сравнение же с громом, на наш взгляд, опять-таки появилось под влиянием общего образного строя, связанного со светом и его источниками, так как сравнение с громом в первый раз появляется непосредственно после упоминания зари, молнии и мысленного солнца. Продолжая небесную тему, автор канона использует сравнение с тучей: «На те надеждоу яко же тоуча без дьжда прѣмоудрость сьниде, единоу те обрѣте ч(е)стноу д(с)вицоу б(городи)це, исоуши же грѣх токи лютие бл(а)годѣтию лютие» (3, С. 30).

В этих канонах тема света сама по себе является основной и не связана с темой мудрости или разума так очевидно, как это было сделано в каноне солунским братьям. Наших наблюдений явно недостаточно, чтобы доказательно атрибутировать рассматриваемые гимнографические произведения Клименту Охридскому. Но в данном случае можно говорить об общности некоторых художественных принципов и излюбленных образах. В древнерусских гимнографических произведениях раннего периода одним из основных мотивов является мотив болезни и исцеления, например, в стихирах князьям-страстотерпцам Борису и Глебу, святому Николаю Мирликийскому, покаянном каноне, приписываемом Кириллу Туровскому[23]. И это следует из тематики гимнографических произведений, но характерно общее тяготение к определенной общности взглядов писателей разных эпох и народов. В каноне Борису и Глебу отчетливо звучат покаянные мотивы: «Отъпоустъ дажь ми Христе грѣховъ моихъ зълыихъ, въ зълыхъ дѣлехъ осквьрньшася, да быхъ възмоглъ бес порока прославити доблею своею моученикоу»; «Доколѣ доуше моя въ зълыихъ прѣбываеши дѣлѣхъ осквьрняющися, чьто не трепещеши, часа съмьртьна, чьто не плачешися, въпиющи Христови Боже, молитвами моученикоу твоею Романа и Давыда избави мя огня вѣчьнааго и съпаси мя»[24]. Обращения к своей душе, конечно же, чаще всего встречаются в покаянных молитвословиях или покаянных канонах (из византийской традиции на Руси были известны такие выдающиеся образцы, как покаянный канон Андрея Критского, слезные прошения Ефрема Сирина и др.). Обращение же к своей душе, упоминание о «часе смертном» в достаточно трагическом ключе в каноне прославляющем — явление не вполне ординарное, которое также, по нашему мнению, можно отнести к разряду художественных особенностей конкретного произведения или мировосприятия автора (ср., например, совершенно другое по тональности прошение о заступничестве из службы святому Кириллу-философу, которое, как и вся остальная образная система, связано с мотивом света: «Лоучѣми твоего свѣта, прѣс(вя)тая, д(у)шу моя просвѣти, лежащюю въ гробѣ гыбѣльнѣмь въздвигни врагы

ськрушающи, оскрьблующи присно д(у)шу мою и кь грѣхомь порѣвающа мя» (2, С. 16).

Таким образом, на основе даже нашего предварительного исследования можно выделить несколько черт, которые являются общими для ранней славянской оригинальной гимнографии и характеризуют ее как некое явление в истории словесности. Прежде всего славянская оригинальная гимнография более конкретна в отношении места, времени, передачи общего характера действия прославляемого святого, довольно тесно соотнесена с агиографией. Разумеется, это не означает, что факты из жизни святого, о которых говорится в гимнографических сочинениях, более верны исторически или что им можно доверять. Речь идет только о том, что славянская гимнография ориентирована на конкретику во времени и пространстве, вне зависимости от того, насколько верно изложенные автором службы факты отражают реальную действительность. Следующей важной чертой многих произведений славянской гимнографии является безусловно искусное владение художественными приемами и попытка переосмысления традиционных образов и мотивов, привнесение новых значений в традиционные символы, обновление метафор и сравнений. Все это подчинено определенной художественной задаче каждого сочинения в отдельности. Авторы богослужебных песнопений не просто использовали или перерабатывали традиционные образы, а сознательно выбирали центральный из них, развивая который, и строили здание своего произведения.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См., например, аргументы Б.Ангелова о принадлежности «Службы Кириллу и Мефодию» Клименту Охридскому: «Построение фразы в этой службе, простой, познавательный характер содержания ее, техническая простота изложения подсказывает, что это не переводное, а оригинальное староболгарское сочинение». (Ангелов Б.Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. София: Изд. на Българската Академия на науките, 1978. Кн. 3. С. 23.). Перевод с болгарского наш.

[2] Интересное исследование (прежде всего с точки зрения лингвистики) было недавно начато А.Г.Кравецким, который предложил изучить литургические символы в контексте семантики богослужебных произведений словесности: «Слова типа *камень*, *гора*, *купина* в гимнографических текстах выполняют функцию знаков, отсылающих к вполне конкретным библейским сюжетам и жестко задающих способ интерпретации. В дальнейшем такие слова-знаки, дающие семантический ключ к пониманию не только конкретного текста, но часто и всего богослужебного последования, мы будем называть литургическими символами. <...> попытка описать литургические символы, относящиеся ко всему корпусу богослужебных книг и являющиеся таким образом характеристикой языка, а не текста, даст пищу для размышлений о метафорике

богослужебной поэзии, позволит определить приверженность к тем или иным символам гимнографов разных эпох, стран и поэтических школ». (Кравецкий А.Г. Опыт словаря литургических символов // Славяноведение, 1995, № 3. С. 97–98).

[3] Лихачев Д.С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси // Лихачев Д.С. Избранные работы. Л., 1987. Т. 2. С. 12.

[4] Прохоров Г.М. К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина // ТОДРЛ. Л., 1972. Т.27. С. 122.

[5] Гаспаров М.Л. Очерк истории русского стиха. М., 1984. С. 19.

[6] Аверинцев С.С. Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации // Историческая поэтика. М., 1986. С. 108.

[7] Скорее всего можно согласиться с Б. Ангеловым и другими исследователями, что службы эти принадлежат известному болгарскому писателю Клименту Охридскому. Библиографию см.: Ангелов Б.Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. София: Изд. на Българската Академия на науките, 1967. Кн. 2. С. 3–23; 1978. Кн. 3. С. 17–37. Опыт филологического разбора этих канонов см.: Горский А.В. О древних канонах святым Кириллу и Мефодию // Кирилло-Мефодиевский сборник. М., 1865. С. 271–296.

[8] См. первые научные сообщения об этом сочинении: Срезневский И.И. Известие о древнем каноне в честь св. Вячеслава Чешского // Известия ОРЯС. СПб., 1856. Т. 5., Вып. 3. С. 191–192; Он же. Еще несколько слов о каноне св. Вячеславу // Известия ОРЯС. СПб., 1856. Т. 5., Вып. 5. С. 275–277. Список изданий канона в научной литературе см.: Ангелов Б.Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература... Кн. 2. С. 69.

[9] См.: Срезневский И. Древние памятники русского письма и языка (X–XIVв.). СПб., 1863; Макарий (Булгаков). Св. Кирилл, епископ Туровский, как писатель // Известия ОРЯС, СПб., 1856. Т. 5. Вып. 5. С. 225–263; Никольский Н.К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности // СОРЯС. СПб., 1907. Т. 82. Разд. 4. С. 88–94; Лавров П.А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности // Труды Славянской комиссии АН СССР. М., 1930. Т.1; Розанов С.П. Житие преп. Авраамия Смоленского и службы ему // ОРЯС. Памятники древней литературы. СПб., 1912. Т.17; Леонид. Посмертные чудеса святителя Николая, архиепископа Мир-Ликийского, Чудотворца: Памятник древней русской письменности XI в. Труд Ефрема, еп. Переяславского (по пергаменной рукописи исхода XIV в. библиотеки Троице-Сергиевой Лавры, № 9). СПб., 1888. ПДПИ. № 72 и др.

[10] Горский А.В. О древних канонах святым Кириллу и Мефодию // Кирилло-Мефодиевский сборник. М., 1865. С. 278.

[11] Цитируется по изд.: Ангелов Б.Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. София: Изд. на Българската Академия на науките, 1967. Кн. 2.; 1968. Кн. 3. Здесь и далее номер тома и страница издания приводятся в тексте статьи в скобках.

[12] Срезневский В.И. Переписка И.И.Срезневского с В.И.Григоровичем // СпБАН. Кн. LIV, 1937. С. 67.

13 В Драгановой Минее в этом месте стоит слово «наставник». Значение редкого для славянских языков слова «обратник» обсуждалось в научной литературе. См.: Григорович В.И. Статьи, касающиеся древнего славянского языка. Казань, 1852. С. 68—69; Ал.Т.-Балан. Кирил и Методий. II. София, 1934, С. 71.

14 Цитируется по изд.: Леонид, архим. Посмертные чудеса святителя Николая... С. 63—67.

15 Цитируется по изд.: Срезневский И. Древние памятники... С. 179.

16 Цитируется по изд.: Срезневский И. Древние памятники... С.179.

17 Цитируется по изд.: Леонид, архим. Посмертные чудеса... С. 66.

18 Цитируется по изд.: Срезневский И. Древние памятники... С.179.

19 Срезневский И. Древние памятники... С. 217.

20 Ягич И.В. Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095—1097 г. СПб., 1886. С. 011.

21 Эта служба, несомненно, относится к раннему периоду развития славянской оригинальной гимнографии. Она опубликована Б.Ст.Ангеловым по единственной известной ему рукописи 1435 г., находящейся в Софийской народной библиотеке (№ 122). См. прим. № 7.

22 Ангелов Б.Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература... Кн. 3. С. 23.

23 Мотив этот играет большую роль также и в молитвословном творчестве Кирилла Туровского, что, на наш, взгляд, является одной из особенностей художественной образности именно этого автора.

24 Цитируется по изд.: Срезневский И. Древние памятники... С. 181.

А.Н.Ужанков

НЕКОТОРЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ НАД «СЛОВОМ О ПОГИБЕЛИ РУССКОЙ ЗЕМЛИ»

(К вопросу о месте написания и времени присоединения его к «Житию Александра Невского»)

До сих пор ученые не могут придти к единому мнению о времени и месте написания «Слова о погибели» и ответить на вопрос: являлось ли «Слово» отрывком не сохранившегося древнерусского сочинения, повествовавшего о «погибели Русской земли», или же оно представляет собой вступительную часть к «Повестям о житии Александра Невского» (так называемой первой редакции «Жития Александра Невского»).

Наиболее расхожие ответы на эти вопросы сводятся к следующему: «Слово о погибели» возникло в период Батыева нашествия на Русь в 1237–1240 гг.: до гибели 4 марта 1238 г. Юрия Всеволодовича, упомянутого в последней фразе «Слова» (Х.М.Лопарев, Н.К.Гудзий, М.Н.Тихомиров, В.Филипп, Л.А.Дмитриев); после гибели Юрия Всеволодовича, но до смерти 30 сентября 1246 г. Ярослава Всеволодовича (А.В.Соловьев, И.П.Еремин, Ю.К.Бегунов); как отклик на смерть Ярослава Всеволодовича (М.В.Горлин) и, наконец, после 1250 г. кем-то из людей, близких митрополиту Кириллу (В.В.Данилов).

В обоих списках «Слово» сохранилось в п е р е д и «Жития Александра Невского» первой редакции. Тем не менее, помимо точки зрения на «Слово» как на вступление к житию Александра Невского (Н.И.Серебрянский, И.Н.Жданов, В.Мансикка, В.И.Малышев (высказывался осторожно), И.У.Будовниц), существует противоположный взгляд на него как на самостоятельное произведение (Х.М.Лопарев, Д.С.Лихачев, Л.А.Дмитриев, Ю.К.Бегунов)[1].

Между тем, в списке XV в. оба памятника н е р а з д е л е н ы новым заголовком — отдельным для жития Александра Невского, а в списке XVI в. даже объединены под общим названием: «Житие блаженнаго великаго князя Александра Ярославича всеа Русии Невскаго». Существует еще одно свидетельство, что в XV в. «Слово о погибели» воспринималось как вступление к житию святого князя

Александра Невского. Андрей Юрьев, создавая во второй половине XV в. новую редакцию «Жития Феодора Ярославского», во вступлении к житию использовал переделку «Слова о погибели», то есть поступил в соответствии с уже имевшейся аналогией[2].

И хотя во второй половине XX в. возобладало мнение о «Слове о погибели Русской земли» как самостоятельном сочинении, фактических доказательств этому никаких нет. Эта точка зрения обосновывается одними рассуждениями.

Обнаруженная же нами близость трех памятников — «Летописца Даниила Галицкого» («Галицкой летописи»), «Слова о погибели» и «Жития Александра Невского» — приводит к противоположным выводам.

Сопоставление «Летописца» и «Слова о погибели» начнем с анализа используемого ими понятия «Русская земля».

Наблюдения Б.А.Рыбакова над летописными определениями понятия «Русская земли» в XI–XII вв. привели его к выводу «о существовании трех географических концентров, одинаково называемых Русью или Русской землей: 1) Киев и Поросье; 2) Киев, Поросье, Чернигов, Переяславль, Северная земля, Курск и, может быть, восточная часть Волыни, т.е. лесостепная полоса от Роси до верховьев Сейма и Донца; 3) все восточнославянские земли — от Карпат до Дона и от Ладоги до степей Черного (Русского) моря»[3].

Это, если так можно выразиться, чисто географическое понятие «Русская земля». Однако выделение трех разных по величине «географических концентров» свидетельствует, что не одно чисто территориальное (географическое) понятие вкладывалось древнерусскими писателями в выражение «Русская земля». Подразумевалось нечто более значительное и значимое, объединяющее воедино все перечисленные княжества в одно государство: исповедание единой православной веры и очерчивание территории, на которой она была распространена, возможное при четком определении всех не православных соседей. Между тем, надо полагать, такое религиозное понимание название «Русская земля» появилось не сразу, а только в XIII веке.

Наблюдения А.В.Соловьева показали, что широкое понимание термина «Руси» как совокупности всех восточнославянских княжеств имело постоянное значение в двух случаях: во-первых, во взаимоотношении с западноевропейскими странами; во-вторых, в сфере церковной жизни. Он же отметил, что расширительное понимание «Руси» или «Русской земли» как всей страны было присуще периоду между 911–1132 годами. И даже смоляне и новгородцы (примечательно, что Смоленск и Новгород никогда не входили территориально в тот узкий географический ареал, который выражался в XI–XII вв. понятием «Русская земля») в договорах с иностранцами назывались «русинами». В период же феодальной

раздробленности, особенно со второй половины XII в., оно закрепилось преимущественно за Киевской областью[4]. Широкое понимание названия «Русская земля» в этот период сузилось, по мнению А.Н.Робинсона, до древних границ Среднего Поднепровья, ранее населенного полянами, т.е. включало в себя бывшее Киевское княжество, Переяславльское княжество и бо́льшую часть Черниговского княжества[5]. В обстановке распада «Русской земли» на удельные княжества, по мнению ученого, «само определение "русские" обычно не применялось, судя по летописям, ни к княжествам, находившимся за указанными пределами "Русской земли", ни к населению этих княжеств, в которых жили "суздальцы", "ростовцы", "новгородцы", "смоляне", "рязанцы", "черниговцы" и др. (по названиям столичных городов)...»[6].

В период феодальной раздробленности, во второй половине XII в., возникает концепция самостоятельных земель — «Суздальской земли», «Смоленской земли», «Северской земли», «Новгородской земли» и т.д., и появляется «новая концепция "Руси" — "Русской земли", уже не объединявшей многие восточнославянские "земли", а противопоставляемой этим "землям"»[7].

По мнению А.Н.Робинсона, «во второй половине XII в. "широкая" концепция "Русской земли" существовала преимущественно как историческое предание, а "узкая" концепция — как обычная политическая реальность»[8], причем не только в летописании, но и в «Слове о полку Игореве» (правда, в несколько расширительном значении, за счет северских и союзных с Игорем князей)[9].

Интересно отметить, что понятие «Русская земля» в «Слове о полку Игореве» имеет своего антипода — понятие «Половецкая земля»[10], точно так же, как в двух литературных памятниках XIII в.— «Слове о погибели Русской земли» и «Галицкой летописи» — «Русская земля», или просто «Русь», имела антиподами всех своих соседей — «Ляхов», «Угров», «Ятвягов» и т.д.

Если продолжить сопоставление понятий «Русская земля» в исторических сочинениях XII в. и «Слове о погибели», то мы обнаружим совершенно противоположную XII в. концепцию памятника XIII в. И это при том, что социально-историческая обстановка ничуть не изменилась, более того, дальнейшее обособление княжеств еще усилилось, как и их дробление.

Тем не менее, понятие «Русская земля» в «Слове о погибели» трактуется в самом широком смысле и включает в себя все восточнославянские земли, населенные православными людьми, в том числе и западно- и северорусские, что, опять же, роднит этот памятник с «Галицкой летописью».

Уже в самом начале ее автор, говоря о Романе Галицком, замечает: «По смерти же великаго князя Романа, приснопамятнаго самодержьца всея Руси... велику мятежю воставшю в земле

Руской, оставившима же ся двеима сынома его...»[11]. Или в рассказе об истории основания новой столицы княжества — города Холма: «..созда град..., егоже татарове не возмогоша прияти, егда Батый всю землю Рускую поима»[12]. Совершенно очевидно, что выражение «вся земля Русская» использовано здесь в самом широком значении, не ограниченном ареалом Киево-Черниговских, или — шире — южнорусских земель, а подразумевает и Владимирские, Суздальские, Рязанские и Галицко-Волынские земли, т.е. те земли, через которые прошли полчища Батыя.

И еще на одном примере уместно будет остановиться, поскольку он характеризует взгляды первого автора «Галицкой летописи» («Летописца Даниила Галицкого»)[13].

В заключительной части своего труда, в описании поездки кн. Даниила в Орду за ярлыком, он дважды использует выражение «Русская земля»: «О злее зла честь татарьская! Данилови Романовичю, князю бывшу велику, обладавшу Рускою землею, Кыевомъ и Володимеромъ и Галичемъ со братомъ си, инеми странами... Его же отець бе царь в Руской земли, иже покори Половецькую землю и воева на иные страны все»[14].

Интерес представляет это указание на царство кн. Романа в Русской земле и на владение ею его сыном. Дело в том, что и Роман Мстиславич, и его сын Даниил Романович владели Киевом временно и непродолжительный срок, но автору, видимо, было достаточно самого факта для создания их обобщенной характеристики как «самодержцев Русской земли». В связи с этим хотелось бы обратить внимание на следующие обстоятельства. Князь Даниил никогда не управлял «Русскою землею» из Киева, но только из Галицкого княжества: первоначально из Галича, а с конца 30-х годов — из Холма.

При устойчивом употреблении автором выражения «Русская земля» относительно Галицких земель, и «Русь»-«русский» — относительно жителей княжества, напрашивается вывод, что Холм как новая столица княжества становится административным центром «Русской земли» во времена владения князем Даниилом Романовичем Киевом (т.е. в первой половине 40-х годов), во всяком случае, в представлении самого автора.

Могло ли такое быть?

Как известно, к концу XII в., точнее в середине 80-х годов «Киев не только утратил свое значение столицы ("матери") всех городов, но даже лишился суверенных прав в собственном княжестве. Киевского княжества как государства более не существовало, так как городом Киевом владел в интересующее нас время (середина 80-х гг. XII в.— А.У.) один князь..., а землями Киевщины — другой»[15].

Практически закат былой славы Киева как центра «Русской земли» начался с его разорения в 1169 г. Андреем Боголюбским. Затем Киев часто стал переходить от одного князя к другому.

Батыево нашествие завершило этот процесс, но не только потому, что Киев был фактически разрушен до основания и истреблены его жители (Михаил Черниговский по возвращении в Киев в 1245 г. не смог даже жить в нем), а и потому, что с этого момента Киев перестал быть ц е н т р о м русской православной церкви — митрополичьим городом. Еще в 1239 г. (1240) митрополит-грек Иосиф покидает Киев перед угрозой монголо-татарского нашествия, а в 1243 г. князь Даниил Романович назначает «печатника» Кирилла новым митрополитом «всея Руси». Именно ему, по нашему мнению, и принадлежит первая редакция «Летописца»[16]. Но тогда выражение «Русская земля» — в широком смысле — обретает под его пером новое звучание и значение для XIII в.

Кирилл писал свое сочинение, будучи уже названным митрополитом «всея Руси». И для него, естественно, «Русская земля» не ограничивалась только Киевским, Черниговским и Переславльским княжествами. Для него «Русская земля» — это тот географический ареал, на котором проживают православные христиане. Он называл «христианами» католиков, венгров и поляков, но всегда отличал их от православной «Руси», наравне с языческой Литвой и ятвягами. Поэтому его понятие «Русская земля» было гораздо шире устоявшегося в XII в. и включало в себя помимо традиционно называемых в XI—XII вв. центральных территорий еще и Галицкое, Волынское, Смоленское и др. княжества. Фактически он подразумевал всю территорию восточных славян, говоря о «Русской земле». Описывая западных соседей Руси, он повествует о венграх, поляках, чехах, ятвягах, литве и немцах. Обращаю на этот факт внимание умышленно, поскольку эти же западные соседи Руси перечисляются и в «Слове о погибели». И, думается, не случайно, поскольку автор использовал выражение «Русская земля» в самом широком смысле, подразумевая под ним территорию, населенную православным народом и окруженную «не правоверными христианами» — католиками и язычниками. Этот момент в «Слове» подчеркивается особо. Перечислив всех западных, северных и восточных соседей, автор замечает, что расположенная между ними территория была покорена «Богом крестианьскому языку», то есть христианскому народу.

Стало быть, и в понимании митрополита Кирилла, автора первой редакции «Летописца», и в понимании автора «Слова о погибели» «Русская земля» — это населенная православным народом земля, которую окружают неправославные народы. То есть понятие «Русская земля» использовано в этих двух памятниках в самом широком смысле: 1 — по отношению к соседям; 2 — в религиозном понимании.

Это обстоятельство, несомненно, роднит оба произведения.

Кроме того, в «Слове» имеется одна деталь, которая позволяет увидеть в его авторе выходца из Галицко-Волынского княжества, или же говорить о том, что «Слово» написано было в Холме, а уже позднее было соединено с «Повестями о житии Александра Невского».

Я имею в виду ту точку обзора, откуда ведет свой рассказ повествователь: «Отселе (! — А.У.) до ОУгоръ и до Ляховъ, до Чаховъ, от Чахов до Ятвязи и от Ятвязи до Литвы, до Немець, от Немець до Корелы, от Корелы до ОУстьюга...» и т.д.

Откуда «отселе»?!

Если бы автор находился в Киеве или Чернигове, то вряд ли бы начал свое повествование с западных народов — венгров, чехов и немцев, — ни с одним из которых ни Киевское, ни Черниговское княжества не граничили и до которых ему в начале XIII в. дела было мало. Так что Киев и Чернигов (равно как и территории соответствующих им княжеств) не могут претендовать на место, где было написано «Слово о погибели».

Если же предположить, что «Слово о погибели» было написано в Северо-Восточной Руси (Новгороде — М.Н.Тихомиров, В.Филипп; Владимире или Переяславле-Залесском — Н.К.Гудзий; на северо-востоке, но южанином — В.В.Данилов и Ю.К.Бегунов), то начало перечисления с западных соседей выглядит столь же странным, ибо Владимиро-Суздальская Русь также не граничила на западе ни с одним из перечисленных народов!

Если еще раз допустить, что южанин или северянин хотел показать обширность Русской земли и начал свое перечисление с ее западных соседей, тогда следует еще раз напомнить, что Галицко-Волынские земли никогда на протяжении XI–XIII вв. не входили в географическое понятие «Русская земля» ни в северо-русском, ни в южнорусском летописании[17].

Стало быть, вопрос о южнорусском или северо-русском происхождении «Слова о погибели» вызывает большие сомнения.

Примечательна одна деталь: в числе западных соседей «Русской земли» названы чехи, которые никогда не имели общей границы с Русью[18]. Ю.К.Бегунов предположил, что они «упомянуты в единой летописной формуле: «Угры, Ляхи, Чахи»[19]. Такое объяснение вряд ли можно назвать приемлемым, поскольку, во-первых, ученый не подкрепил его аналогичными примерами из летописей, а во-вторых, в древнерусские сочинения не попадала случайная информация. Одно дело — «литературная формула» — сочетание определения с определяемым словом («злая сеча», «острый меч», «борзый конь» и т.д.), другое — перечень исторических реалий, какими выступают народы в «Слове о погибели». Древнерусские писатели всегда стремились быть точными в передаче информации.

Мне кажется, объяснить появление чехов в этом перечне можно только тем обстоятельством, что его автор хорошо знал историю Галицко-Волынского княжества, и, в частности, историю княжения Даниила Галицкого. Именно Даниил Галицкий ходил походом в 1252 г. (по Ипатьевской летописи — в 1254 г.) по просьбе венгерского короля Белы IV в Силезию, что дало повод автору «Галицкой летописи» заметить: «...не бе бо в земле Русцей первее, иже бе воевалъ землю Чьшьску; ни Святославъ хоробры, ни Володимеръ Святый»[20]. В числе результатов этого похода была и женитьба сына Даниила Романа на племяннице австрийского герцога Фридриха II Бабенберга Гертруде, в результате которой Роман Данилович стал соперником чешского князя Оттокара II Богемского, женатого на сестре Фридриха II Маргарите, в борьбе за австрийский престол[21].

Теперь остановимся на «Галицкой летописи», чтобы сопоставить перечень западных соседей Руси в «Слове о погибели» и в «Летописце Даниила Галицкого».

Кто первым из соседей упомянут в нем? У кого оказался малолетний Даниил?

Первым в «Летописце», упомянут не восточный, не северный и не южный, а западный сосед — венгерский король Андрей II, заключивший союз с вдовой князя Романа княгиней Анной, своей «ятровью», т.е. женой брата, и принявший малолетнего Даниила, «како милога сына своего»[22]. Дело в том, что Роман Мстиславич и Андрей II были троюродными братьями, а Анна, по генеалогическим исследованиям Л.Е.Махновца, племянницей Андрея II; т.е. Даниил Романович был двоюродным внуком Андрея II, и поэтому венгерский король принял его, как своего сына[23].

Вторым назван польский князь Лешко. Краковский князь Лешко Белый был также троюродным братом Романа Мстиславича. Общим прадедом Романа, Андрея II и Лешка был великий князь киевский Мстислав Владимирович[24]. Поэтому неудивительно, что после мятежа галицких бояр Анна с детьми бежит в Польшу к Лешку. Поляки и венгры стали воевать Галицко-Волынские земли то под предлогом возвращения их малолетним Романовичам, то преследуя свои корыстные цели: в 1211 г. венгры вернули Даниилу столицу княжества Галич, но вскоре его изгнали бояре и Даниил с матерью опять бежали в Польшу. А в 1214 г. Андрей II, женив своего сына Коломана на дочери Лешки Саломеи, посадил его княжить в Галиче[25].

Возмужавший князь Даниил Романович ходил в конце 1236 — начале 1238 г. на помощь австрийскому герцогу Фридриху II Бабенбергу против короля немецкого и императора Священной Римской империи Фридриха II Гогенштауфена (по Ипатьевской летописи это произошло в 1235 г.), а в 1248 г. (1252 г.) — против

него же по просьбе венгерского короля Белы IV, претендовавшего на австрийское наследство, и, наконец, в 1252 г. (1254 г.) — против чешского королевича, а затем и короля, Пржемысла II Оттокара, вступившего в Австрию и провозгласившего себя герцогом австрийским. Во время этого похода весной 1252 г. сын Даниила Роман и женился на овдовевшей племяннице герцога Фридриха II Гертруде и уже сам стал претендентом на Австрийское герцогство[26]. В результате этих походов Даниил Романович и его биограф и познакомились с немцами. В конце 1243 — начале 1244 гг. и 1245 гг. (по Ипатьевской летописи 1246—1247 гг.) князь Даниил Романович воевал с Литвой. Еще ранее, в 1234 г. (1248 г.),— с ятвягами[27] и вновь в 1251 г. с ними же.

То есть князь Даниил Романович имел самые тесные сношения (как политические, так и военные) именно с теми западными соседями, которые перечислены в «Слове о погибели».

Первый, предварительный вывод, который из всего этого напрашивается: в «Слове о погибели» перечислены западные соседи не Новгородского или Владимиро-Суздальского княжества, а Галицко-Волынского. Только вкладывая широкий, религиозно-политический смысл в понятие «Русская земля» и включая в него Галицко-Волынские земли (а это только точка зрения самих галичан), можно говорить о венграх, поляках, чехах, литве, ятвягах и немцах (а не только тевтонских рыцарях!)[28] как западных соседях «Русской земли». Но тогда получается, что автор, делая это описание западных соседей «Русской земли», находился в Галицко-Волынском княжестве, точнее же сказать, в его столице — Холме, и был достаточно хорошо осведомлен в княжеских делах Даниила Романовича Галицкого. Или же, другой возможный вариант, был выходцем из Галицко-Волынского княжества, долго до этого в нем проживал, был близок к Даниилу Галицкому, и для него и в Северо-Восточной Руси осталась привычной такая последовательность в обзоре соседей «Русской земли».

И в первом, и во втором случаях на ум приходит митрополит Кирилл, предполагаемый мною автор первой редакции «Летописца Даниила Галицкого» и «Жития Александра Невского»[29], длительное время проживавший в Галиче и Холме, бывший «печатник» князя Даниила Романовича Галицкого, переехавший в 1249 г., после поставления в митрополиты в Никее, в Северо-Восточную Русь, во Владимир, где и пребывал в Рождественском монастыре с 1250 по 1274 гг. Кстати сказать, в этом же монастыре в 1263 г. был похоронен и князь Александр Невский.

Сопоставления «Слова о погибели» с «Летописцем Даниила Галицкого» можно значительно расширить.

Автор «Слова» обращает внимание на то, что Владимир Мономах был покорителем литвы («а Литва из болота на светъ не вы-

никываху») и устрашителем венгров («а ОУгры твердяху каменыи городы железными вороты, абы на них великый Володимеръ тамо не вьсехалъ»)[30].

Однако мы не имеем никаких исторических сведений о том, что литовцы и венгры боялись Владимира Мономаха, поскольку он с ними никогда (!) не воевал, и, более того, даже выдал свою дочь Евфимию замуж за венгерского короля Стефана[31].

Наоборот же, галицким и волынским князьям в XII в. приходилось часто обороняться от набегов литовцев и походов венгров, и только Роману Мстиславичу, а затем и его сыну Даниилу удалось нанести им сокрушительное поражение и стать для них грозою. Так что характеристика Владимира Мономаха как покорителя этих двух народов абсолютно исторически не обоснована и могла появиться под пером только у галицкого книжника и только потому, что Роман Мстиславич, покоривший литву и ятвягов, успешно воевавший с венграми, старался быть похожим (интереснейшая деталь! — А.У.) на своего деда Владимира Мономаха («ревноваше бо деду своему Мономаху») и, как и дед его, «тщашеся погубити иноплеменьникы», потому и ходил на язычников ятвягов и литовцев и на «не правоверных христиан» венгров. А раз так, то достоинства внука по покорению «иноплеменников» были перенесены и на его деда, равно как достоинства деда на внука (этот момент мы еще затронем ниже).

В «Слове о погибели» подчеркивается особая заслуга князя Владимира Мономаха в покорении языческих народов. И именно эту заслугу Владимира Мономаха отмечает и автор «Летописца» в повести о траве евшан (тоже, кстати сказать, помещенной в самое начало произведения), где рассказывается об изгнании «поганых измаилтян» (т.е. половцев) «во Обезы» за Дон. То есть даже географические пределы деятельности Владимира Мономáха весьма близки ареалу деятельности князя Романа Мстиславича, который нанес в начале и конце 1203 г. сокрушительные удары половцам, мстя им за разрушение Киева.

В предании о траве евшан, помещенном в начало «Летописца», указывается, что Владимир Мономах изгнал половецкого хана Отрока «во Обезы за *Железные врата*». В «Слове» венгры укрепляли свои города «*железными вороты*». Хотя значение выражения «железные врата» в этих случаях разное (под Железными воротами в Обезах (Грузии) исследователи видят старый Дербент), видимо, выражение это нравилось обоим авторам.

Автор «Слова о погибели» вспоминает Владимира Мономаха как деда князя Всеволода Юрьевича, отца «нынянiнего Ярослава», на повествовании о котором «обрывается» «Слово».

Автор «Летописца» вспоминает Владимира Мономаха как деда князя Романа Мстиславича, отца «нынешнего Даниила», о котором идет речь в произведении.

Обращает на себя внимание абсолютно одинаковое начало (заглавие?) двух сочинений. «Слово о погибели»: «Слово о погибели Рускыя земли и *по смерти великого князя* Ярослава». «Летописец»: «*По смерти же великаго князя* Романа, приснопамятнаго самодержьца всея Руси...»

Даже из этого небольшого сопоставления видна близость этих двух произведений, но она этим не ограничивается.

После перечисления западных соседей Древней Руси «Слово» называет и северных соседей, и восточных, от корелов до волжских булгар и мордвы: «...от Корелы до ОУстьюга где тамо бяхоу Тоимици погании, и за Дышючимъ моремъ; от моря до Болгаръ, от Болгаръ до Боуртасъ, от Боуртасъ до Чермисъ, от Чермисъ до Моръдви...»

Ю.К.Бегунов обнаружил, что в «Слове» ничего не говорится о новгородских владениях на севере: Печоре, Югре, Тре, Заволочье, обычно упоминаемых в договорных грамотах Новгорода с князьями. Ничего не говорится и о народах, живших между «Корелой» и «Устюгом»[32]. Это обстоятельство свидетельствует против северного происхождения «Слово о погибели». «Южные отзвуки легенды о Владимире Мономахе, следы влияния "Повести об Индии богатой" — все это говорит в пользу того, что автором "Слова" был выходец из южной Руси»[33]. Вывод Ю.К.Бегунова необходимо откорректировать: не из Южной Руси, а из Юго-Западной, т.е. Галицкого княжества. Упоминание монастырских виноградников также может указывать не только на южнорусскую точку обзора автора[34], но и на юго-западную.

После очерчивания пространства между западными и восточными соседями Русской земли автор «Слова» замечает: «то все покорено было Богом крестияньскому языкоу поганьскыя страны: великому князю Всеволоду, отцю его Юрью, князю Кыевьскому, деду его Володимеру и Манамаху, которымъ то Половоци дети своя полошаху* в колыбели»[35].

Совершенно очевидно, что в данном контексте понятие «Русская земля» не сугубо географическое, а географически очерченная территория, на которой распространена православная вера. И этот конгломерат, состоящий из Новгородского, Псковского, Смоленского, Волынского, Галицкого, Переяславльского, Владимирского, Суздальского, Киевского, Черниговского и др. княжеств, в одночасье

* Здесь принята конъектура «полошаху» вместо «ношаху», как дошло в рукописи.

превращается в единое государство — «Русскую землю», благодаря единому для них всех объединяющему началу — православию. Русская земля едина православием. На этой же точке зрения стоял и галицкий (точнее сказать, холмский) автор «Летописца Даниила Галицкого».

И, наконец, последняя деталь, которая роднит уже три памятника: «Летописец», «Слово о погибели» и «Повести о житии Александра Невского».

В выше приведенной цитате подчеркнута фраза «которымъ то Половоци дети своя полошаху в колыбели», относящаяся к характеристике Владимира Мономаха.

Сходная фраза, относящаяся, правда, уже к характеристике Романа Мстиславича, имеется и в «Летописце» под 1251 г.: «...И придоста со славою (Даниил и Василько — А.У.) на землю свою, наследивши путь отца своего великаго Романа, иже бе изоострися на поганыя, яко левъ, имже половци дети страшаху»[36].

Сходная по смыслу фраза имеется и в «Повестях о житии Александра Невского»: «Князь же Александръ прииде в Володимеръ... И бысть грозенъ приездъ его, и промчеся весть и до устья Волгы. И начаша жены моавитьскыя полошати дети своя, ркуще: "Александръ едет!"»[37].

Чем же можно объяснить наличие столь близкой фразы в трех произведениях?

Наиболее ранним из них по времени написания считается «Слово о погибели». В нем развернутое определение «которым то половоци дети своя полошаху» дано Владимиру Мономаху. Киевский князь был прямым предком как Романа Мстиславича, так и Александра Невского. Таким образом, оба князя были законными наследниками его славы, и по отношению к обоим можно было использовать то же определение.

Поскольку промежуток времени между погребением Александра Невского (23 ноября 1263 г.) и кончиной Даниила Галицкого (предположительно лето 1264 г.) незначителен (6—8 месяцев), и за это время не только были написаны «Повести о житии Александра Невского», но и оказались вместе со «Словом о погибели» уже в Холме, то можно полагать, что они действительно в задумке их автора изначально составляли единое целое. Тогда видится закономерным, что в дошедших до нас двух списках «Слово о погибели» смыкается с «Повестями о житии Александра Невского». В этой связи следует отметить, что и автор второй редакции «Летописца», писавший свой труд вскоре после смерти Даниила Романовича Галицкого, то есть в 1264 г., спустя 6—8 месяцев после кончины Александра Невского, был, по-видимому, знаком с обоими, уже сведенными вместе, произведениями и воспринимал их как единое целое.

Во-первых, более точное совпадение фразы «Летописца» с фразой «Слова о погибели» свидетельствует, что заимствована она именно из характеристики Владимира Мономаха, не Александра Невского, да и Роман Мстиславич никак не мог претендовать на славу последнего.

Во-вторых, именно автор второй редакции помещает в самое начало «Летописца» «вступительное слово» о князе Романе Мстиславиче, наследовавшем доблесть деда своего Владимира Мономаха: «Ревноваше бо деду своему Мономаху, погубившему поганыя измаилтяны, рекомые половци»[38].

Создается такое впечатление, что, зная тексты «Слова о погибели» и «Повестей о житии Александра Невского», в которых выстраивается династическая преемственность славы Владимира Мономаха через отца — Ярослава Всеволодовича — к самому Александру Невскому, автор стремится восстановить право на славу Владимира Мономаха и своего «подопечного» — князя Даниила Романовича, а для этого он восстанавливает династические права его отца Романа Мстиславича, для чего помещает эту вставку (она отмечена практически всеми исследователями) в текст своего предшественника, т.е. первую редакцию «Летописца»[39].

В-третьих, роднит оба произведения и еще одна деталь. Киноварный заголовок «Слова о погибели» заканчивается фразой явно не заголовочного характера: «По смерти великого князя Ярослава». «Галицко-Волынская летопись» начинается словами: «По смерти же великаго князя Романа...». Причем ни в одном, ни в другом случае о самой смерти князей не сказано ни строчки! Более того, в «Слове о погибели» далее следует лирическая зарисовка о красоте Русской земли, а в «Летописце» — лирическая легенда о траве евшан. И что интересно, в обоих текстах упоминается Владимир Мономах в своей славе.

Создается впечатление, что второй автор «Летописца» в какой-то степени следовал известному ему тандему: «Слово о погибели» — «Повести о житии Александра Невского».

Из всего этого можно заключить, что под рукою второго автора «Летописца» был рукописный текст сведенных вместе «Слова о погибели» и «Повестей о житии Александра Невского», воспринятых им (как, впрочем, и последующими переписчиками XV–XVI вв.) как единое целое.

Что же касается отдельных заголовков — «Слова о погибели» и «Повестей о житии и о храбрости благовернаго и великаго князя Александра»,— то такие же отдельные заголовки разбивают и текст «Летописца», например: вторая «глава» (начало первой приведено выше, и она повествует о «великом мятеже в земле Руской») начинается заголовком: «Начнемъ же сказати бещисленыя рати и великыя труды, и частыя воины, и многия крамолы и частая

востания, и многия мятежи, из млада бо не бе има (Даниилу и Васильку — А.У.) покоя» (Стлб. 750), который точно передает содержание этой главы.

Следующая за ней глава начинается заголовком «По семь скажем многъ мятежь, великия льсти, бещисленыя рати» (Стлб. 762). И сходу повествует о новой «крамоле... во безбожных боярехъ галичкыхъ».

Вторая редакция, как одна глава, повествует уже о зрелых годах князя Даниила Романовича и «великой славе» его.

Таким образом, можно заключить, что деление «Летописца» на главы (логически завершенные отрезки повествования) — продуманный литературный прием авторов, сознательно отошедших от характерного для летописания погодного изложения событий.

Поскольку литературная манера авторов «Летописца» и «Повестей о житии Александра Невского» одинакова, что позволило говорить об их одном авторе[40], а теперь к ним присоединилось еще и «Слово о погибели», то можно заключить, что «Слово о погибели», соединенное с написанным между концом 1263 и летом 1264 гг. «Житием Александра Невского» (первой редакцией), изначально является составной частью «Повестей о житии и о храбрости благоверного и великаго князя Александра», т.е. как раз одной из «повестей». Приведенная выше характеристика ее автора, выходца из галицкого княжества, скорее всего новой его столицы Холма, полностью совпадает с характеристикой предполагаемого нами автора первой редакции «Летописца» и «Жития Александра Невского» «печатника» Даниила Галицкого, а затем русского митрополита Кирилла, выходца из Холма, сподвижника Даниила Романовича и Александра Невского, прожившего тридцать лет во Владимиро-Суздальской Руси. Именно ему принадлежит та широта в восприятии понятия «Русская земля» как земли православной, присутствующая в трех выше названных памятниках.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Обзор точек зрения см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 432–434.

2 Бегунов Ю.К. Памятник русской литературы XIII века «Слово о погибели Русской земли». М.—Л., 1965. С. 137–145.

3 Рыбаков Б.А. Древние русы // Советская археология: Сборник статей. М., 1953. Вып. XVII. С. 29.

4 См.: Робинсон А.Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI–XIII вв. М., 1980. С. 223 и прим. 18–19.

5 Робинсон А.Н. Литература Древней Руси... С. 225.

6 Там же. С. 226.

7 Там же. С. 225–226.

8 Там же. С. 226.

[9] Там же. С. 227–229.
[10] Там же. С. 233.
[11] «Галицко-Волынская летопись» // Памятники литературы Древней Руси (ПЛРД). XIII век. М., 1981. С. 236.
[12] Там же. С. 344.
[13] См.: Ужанков А.Н. «Летописец Даниила Галицкого»: проблема авторства. // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 3. М., 1992. С. 149–180.
[14] ПЛДР, XIII век. С. 314.
[15] Робинсон А.Н. Литература Древней Руси... С. 225.
[16] Ужанков А.Н. «Летописец Даниила Галицкого»... С. 150–180.
[17] Робинсон А.Н. Литература Древней Руси... С. 222–227; ссылаюсь на доклад В.А.Кучкина, прочитанный 8.XII.1993 г. в ИМЛИ РАН.
[18] Флоровский А.В. Чехи и восточные славяне. Очерки по истории чешско-русских отношений XI–XVII вв. Т. I. Прага, 1935. С. 94–95; Бегунов Ю.К. Памятник русской литературы... С. 89.
[19] Бегунов Ю.К. Памятники русской литературы... С. 89.
[20] ПЛДР, XIII век. С. 326.
[21] ПЛДР, XIII век. С. 592, прим. О.П.Лихачевой.
[22] ПЛДР, XIII век. С. 238.
[23] Літопис Руський. К., 1989. С. 369, прим.2.
[24] Там же. С. 369, прим. 2.
[25] Там же. С. 373–374.
[26] Там же. С. 401, 408.
[27] Там же. С. 402.
[28] Комментарий Ю.К.Бегунова см.: Кто с мечом. Три произведения древнерусской литературы XIII–XV веков. М., 1975. С. 71. Ср. с точкой зрения Л.А.Дмитриева, который полагал, что «здесь под немцами подразумеваются шведские народы» (ПЛДР. XIII век. С. 545).
[29] Ужанков А.Н. «Летописец Даниила Галицкого»... С. 149–180.
[30] Бегунов Ю.К. Памятник русской литературы... С. 154–155.
[31] Там же. С. 99–100.
[32] Там же. С. 122.
[33] Там же. С. 123.
[34] Данилов В.В. «Слово о погибели Русской земли» как произведение художественное. // ТОДРЛ. Т. XVI. М.—Л., 1960. С. 140.
[35] Бегунов Ю.К. Памятник русской литературы... С. 154, 156, 157.
[36] ПСРЛ. Т. II. СПб., 1908. Стлб. 813.
[37] ПЛДР. XIII век. С. 434.
[38] ПСРЛ. Т. II. Столб. 716.
[39] Ужанков А.Н. «Летописец Даниила Галицкого»: к вопросу об авторе второй редакции // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 6. Ч. 1. М., 1994. С. 73–74.
[40] Ужанков А.Н. «Летописец Даниила Галицкого»... С. 149–180.

А.А.Пауткин

ЮЖНОРУССКИЕ ЛЕТОПИСЦЫ XIII ВЕКА И ПЕРЕВОДНАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Переводная книжность — один из важнейших источников русских летописей. Заимствования из сочинений предшественников, ориентация на авторитеты были естественны и неизбежны в литературной практике средневековья. Медиевисты с давних пор отмечают всевозможные параллели летописных текстов и отдельных фрагментов исторических переводных сочинений, служивших в качестве образца для наших книжников. Разработке проблем, связанных с характером и временем осуществления переводов, историей бытования и степенью популярности на Руси византийских хроник, «Истории иудейской войны» Иосифа Флавия способствовали фундаментальные исследования В.М.Истрина, А.С. Орлова, Н.К.Гудзия, Н.А.Мещерского, О.В.Творогова и др.[1]

Не менее важными для изучения литературной природы летописного повествования представляются вопросы, касающиеся восприятия нашими летописцами переводных произведений. Особенности использования тех или иных переводных источников могут свидетельствовать об определенных традициях местных литературных школ, а подчас позволяют выявить пристрастия и навыки, черты повествовательной манеры отдельных летописцев, стилевое своеобразие конкретных массивов текста.

В XIII столетии в условиях утраты Киевом былого могущества происходит не только усиление политических центров юго-западной Руси, подкрепленное миграцией населения из Поднепровья, развивается и литература этого региона. Галич, Холм, Владимир Волынский дали замечательных книжников, опиравшихся на достижения своих киевских предшественников. К сожалению, только Галицко-Волынская летопись да некоторые вкрапления в более ранние киевские своды представляют сейчас оригинальную литературу края. Но именно этот памятник входит в круг выдающихся явлений древнерусской литературы, становясь вершиной южнорусского исторического повествования.

Летопись, охватывающая события почти всего XIII в., богата примерами обращения к хроникам Иоанна Малалы, Георгия Амартола, «Истории Иудейской войны», «Александрии». Возможно, это связано с составлением в середине XIII в., по мнению Л.А.Дмитриева,

непосредственно в Галицко-Волынской Руси[2], не сохранившейся до наших дней хронографической компиляции, названной в свое время В.М.Истриным «Иудейским хронографом»[3]. Вообще не трудно заметить интерес местных летописцев к культурам других народов, что связано с особым пограничным положением земель на крайнем юго-западе древнерусского государства, которым суждено было объединиться в могучее княжество под рукой Даниила Романовича. Внимание к византийской письменности объясняется и близостью империи, и давними политическими связями. Так, еще в XII в. византийские императоры желали получать от галицких князей помощь в борьбе с половцами. Показательно, что гонимый наследник византийского престола Андроник Комнин укрывался у Ярослава Осмомысла, а после захвата Царьграда крестоносцами уже в начале XIII в. другой император, Алексей Ангел, тоже прятался в Галиче.

Близость византийской хронографии с ее обычаем выстраивать историю по императорам ощущается здесь в особой тяге летописцев к созданию жизнеописаний, в стремлении дать историю княжения. Действительно, отрезок времени, охваченный собственно галицким повествованием, равен примерно продолжительности человеческой жизни, а рассказы о событиях объединяются судьбой одного правителя. Несмотря на всю несхожесть галицкой и волынской частей летописи, а она, соответственно наименованию, распадается на две составляющие, названная черта, хотя и в менее яркой форме, представлена также и в волынском повествовании.

Летописцы этой эпохи ценили в переводном тексте, прежде всего, изобразительный прием, литературную формулу, тогда как в древнейший период главенствовал исторический факт или то, что считалось таковым. Вспомним заметки по всемирной истории, читаемые в начале «Повести временных лет». Если на печерских летописцев XI—XII вв. особое влияние оказывала хроника Георгия Амартола, то теперь, как справедливо отмечал А.С.Орлов, отдается «предпочтение Малале»[4]. В.О.Ключевский в лекциях по источниковедению указывал на существенную особенность хроники Малалы — «наклонность повествователя описывать наружность и характер лиц, о которых он рассказывал»[5]. Не эта ли черта хроники делала ее особенно привлекательной для галичанина, склонного к детализации, изображению внешности героя (например, своеобразный «парадный портрет» князя Даниила), очертаний построек и предметов (например, рассказ о холмской архитектуре)?

Однако при всей очевидности воздействия на Галицкую летопись переводной книжности объяснить ее стилевую уникальность только путем учета разнообразных параллелей невозможно. Ведь далеко не все факты сходства, приводимые медиевистами, достаточно убедительны. Сомнения в ряде случаев прямо выражались исследователями. Особенно это касается материала, который скорее может свиде-

тельствовать о близости по времени появления переводного и оригинального текстов. Учитывая «вольный» характер осуществления на Руси переводов светских произведений, в таких случаях просто трудно воссоздать логику взаимовлияний. Ситуация еще более осложняется, если нет возможности прибегнуть к оригиналу. Классический пример — известная фраза-формула из описания взятия Киева татарами (под 1240 г.): «И тут беше видити лом-копеины щет скепание стрелы омрачиша свет». Ср. в 3 книге древнерусского перевода «Истории Иудейской войны»: «И бысть видети лом копейны и скрежетание мечное и щиты искепаны и мужи носимы и землю напояша крови». По наблюдению Н.А.Мещерского, как раз этому фрагменту из перевода нет соответствия в греческом оригинале[6]. То есть перед нами проявление в данном случае своеобразного сотворчества переводчика, использовавшего известные loci communes.

Более показательны фрагменты, которые помимо лексической или фразеологической общности демонстрируют родство принципов подхода к созданию тех или иных описаний, отражению типовых ситуаций, так называемых устойчивых литературных формул. Это могут быть, например, описания осад (под 1240, 1261, 1281 гг.) или запечатление личного подвига, запоминающегося поступка и т.д. В той же записи об осаде 1240 г. читаем: «Людем же избегшим и на церковь и на комар церковные и с товары своими от тягости повалишася с ними стены церковные»[7]. Сравним это с аналогичным описанием из 4 книги «Истории» Флавия: «Лазяху на градные храмы... храмом же наполнившимся и не держаше тяжести разрушевахуся и нападаваху друг на друзе»[8]. Тут нет прямого лексического соответствия, как в известном случае с прямой цитатой из Малалы: «Скырт река злу игру сыгра гражаном»[9], но для показа народного бедствия избрано аналогичное происшествие, запечатленное близко к оригиналу. Стоит отметить и формулы «некто из града», «створи дело памяти достойно», «мужество яви». Они сами по себе указывают на близость переводного и оригинального текстов, но ими открываются еще и сходно построенные описания.

Приведем данные о прямых заимствованиях, безусловных и не столь явных параллелях текстов, а также примеры стилистической близости древнерусских переводов византийских хроник, «Истории иудейской войны», «Александрии» и южнорусского летописного повествования за XIII в., расположив их в хронологической последовательности. Обозначим при этом год, под которым читается в Галицко-Волынской летописи отрывок, содержащий в себе реминисценцию или заимствование, и его переводной источник. Отдельная графа таблицы содержит сведения о том, кем из исследователей были сделаны текстовые наблюдения. В некоторых случаях круг параллелей, предложенных А.С.Орловым, Н.А.Мещерским, Д.С.Лихачевым[10], О.В.Твороговым и О.П.Лихачевой расширен.

1201	Похвала князю Роману, сравнение со львом	Малала, кн. I («зверовидный Ираклий»)	А.С.Орлов. К вопросу об Ипатьевской летописи, с. 101
	сравнение с рысью	Александрия, по Еллинскому летописцу	с. 104
	сравнение с крокодилом	Амартол, I	с. 104
	сравнение с туром	Александрия	с. 104
1201	Похвала Владимиру Мономаху	Малала, Амартол, Флавий	О.П.Лихачева ПЛДР, XIII век, М., 1981, с. 268
1205	Бенедикт «томитель»	Иосиф Флавий, кн. VI, гл. IX. ч. 4	Н.А.Мещерский. История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе, с. 100
1217	Фильний «древле прегордый»	Иосиф Флавий, об Иоанне, кн. VI. гл. IX. ч. 4	Мещерский, с. 99
1219	«И возбегоша же на комары...»	Иосиф Флавий	О.П.Лихачева, с. 578
1221	«Сию же наричють белжане злу нощь, сня бо нощь злу игру имъ сыгра, повоевали бо...»	Малала, кн. II	Орлов, с. 99
1224	«Бе бо дерзъ и храборъ отъ главы и до ногу его не бе на немь порока»	Еллинский летописец	Орлов, с. 102
1226	Характеристика боярина Жирослава	Иосиф Флавий, кн.II, гл. XXI, ч. I характеристика Иоанна из Гисхалы	Мещерский, с. 98, со ссылкой на А.Берендтса
1229	«Яко инде глаголеть: Скыртъ река злу игру сыгра гражаномъ, тако и Днестръ злу игру сыгра угромъ»	Малала, кн. XVII	Орлов, с.100 О.В.Творогов. Древнерусские хронографы. Л., 1975, с. 20 (ранее отмечал А.А.Шахматов)
1230	«Обнажившу мечь свои, играя на слугу королева»	Малала, кн. VII	Орлов, с. 113

1231	«Мьдлый на бранъ страшливу душу имать»	Александрия слова Александра Македонского	Орлов, с. 115
1233	Изречение, приписываемое летописцем Гомеру	Возм., по Малале, где имелись сведения о Троянской войне и мифах	А.С.Орлов. О Галицко-Волынском летописании. ТОДРЛ, т. V, М.—Л., 1947, с. 21. (полемика с Шахматовым)
1234	«...ино страшливу душю имате»	Александрия слова Александра Македонского	Орлов, с. 115
1235	«бояры и слузники»	Малала, кн. XV	Орлов, с. 114
1240	Осада Киева «...ломъ копенный, щет скепание, стрелы омрачиша свет»	Иосиф Флавий, кн. III, гл. VII, ч. 4	Орлов, с. 119 Мещерский, с. 101 Д.С.Лихачев. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986, с. 214
1240	Осада Киева «Людем же избегшим и на комар церковныя и с товары своими от тягости повалишася с ними стены церковныя»	Иосиф Флавий, кн. IV, гл. I	
1241	«обличить победу»	Малала, кн. IV	Орлов, с. 113
1248	«Скомонд бо бе волъхвъ и кобникъ нарочит»	Малала, кн. V и VII	Орлов, с. 113 Творогов, с. 19
1249	«створи игру предъ градомъ»	Малала, кн. VII	Орлов, с. 113
1251	Блеск оружия дружин Даниила	Иосиф Флавий парад римского войска	Орлов, с. 120
1251	«слузничи (конники — А.П.) многи зело»	Малала, кн. XV	Орлов, с. 114
1252	«подобно игре»	Малала, кн. VII	Орлов, с. 113
1252	Парадный портрет Даниила	Малала, кн. XVII описание одежды персидского царя Чафия	Орлов, с. 105
1252	Парадирование войска Даниила Романовича	Иосиф Флавий, кн. III, гл. V, ч. 5, или кн. III, гл. VI, ч. 2	
1254	«и обличи победу»	Малала, кн. IV	Орлов, с. 113

1254	рассуждения летописца о хронологии	Малала, кн. XVIII	Орлов, с. 123 Творогов, с. 19
1255	«обличи победу свою»	Малала, кн. IV	Орлов, с. 113
1255	«снузници возбегоша»	Малала, кн. XV	Орлов, с. 114.
1257	Слова о ятвяжской дани. Похвала Даниилу Романовичу как достойному продолжателю дела Романа	Малала, кн. V	Орлов, с. 108–109,, Творогов, с. 19
1258	«снузникомъ же сразившимся»	Малала, кн. XV	Орлов, с. 114
1259	Ветер несет назад метательные снаряды	Флавий	Орлов, с. 119
1261	описание Сандомирского взятия: «стрелемъ не дающим выникнути изъ заборол...» и далее	Иосиф Флавий, кн. III, гл. VII, ч. 24; кн. III, гл. VII, ч. 22; кн. IV, гл. VII, ч. 5	Орлов, с. 119 Мещерский, с. 100
1261	Формулы: «створити дело», «некто же от...», «створити дело памяти достойно»	Иосиф Флавий. напр., описание подвига сотника Елеазара. Кн.III, гл. VII, ч. 21.	
1264	Формула: «не мало ... показати мумьство свое». (О Романе Брянском)	Иосиф Флавий. напр. о сотнике Еутии. Кн. IV, гл. I, ч. 5	
1280	Формула: «Взяти.. с великимъ потом»	Иосиф Флавий. Напр., «Галилея тако взята бысть многымъ страданиемъ великим и потомь». кн. IV, гл. II, ч. 5.	
1281	Описание осады Гстиного	Иосиф Флавий,, кн. III, гл. VII, ч. 24.	Орлов, с. 119 Мещерский, с. 100
1281	Прусин и воин по имени Рах «створиста дело памяти достойно»	Иосиф Флавий, кн.III, гл.VII, ч.21	Орлов, с. 119, Мещерский, с. 100
1281	Формула: «Не мало бо показа мужьство свое» (о Льве Даниловиче)	Иосиф Флавий, кн. IV, гл. I, ч. 5	

Обобщив и дополнив наблюдения ряда исследователей по конкретным формам заимствований, отметим, что летописцы Холма и Владимира Волынского, наследие которых объединила в себе Га-

лицко-Волынская летопись, придерживались в своей работе различных принципов и образцов. У галицкого летописца (или летописцев) шире круг книжных познаний, нет слепого подражания переводной книжности, заметен творческий подход к источникам, что соотносится с изысканностью стиля. Составители же Волынской летописи, которой свойственна простота изложения, в бо́льшей степени полагались на достижения древних авторов, нежели на собственные наблюдения.

Биограф Даниила Романовича опирается на эпическую традицию (в том числе половецкую), знает труды историков Востока и Европы, летоисчисление антиохейцев, греков и римлян; ссылается на Гомера, упоминает хронику Евсевия Памфила, ведомы ему и «иныи хронографи». Нередки прямые ссылки на источник. Волынянин тоже перечисляет книги, но это — вклады Владимира Васильковича в монастыри — рукописи, переписанные лично князем или выполненные по его заказу. Галичанин в бо́льшей степени склоняется к опыту Иоанна Малалы, чем к достижениям Иосифа Флавия, хотя и его труд не оставляет без внимания. Сочинение Флавия оказало особое влияние на цитировавшееся описание штурма Киева татарами, восходящее к киевской книжности и, видимо, лишь включенное в Галицкую летопись.

Волынское повествование, напротив, тяготеет непосредственно к литературным традициям Киева (летописи, «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона). Особенно часто здесь обращаются к популярному в средневековой Европе сочинению Иосифа Флавия, прямо не называя его. С 1261 г. (начало волынского повествования) следы использования хроник Малалы и Амартола незаметны, а ориентация на перевод «Истории Иудейской войны» усиливается, проявляясь на разных уровнях (от лексического и фразеологического до развернутых описаний). Обращение именно к «Истории» Флавия можно объяснить тем, что летописец рассказывает о разорении русских и окрестных земель татарами, о бедствиях мирного населения, об осадах городов и подвигах их защитников[11]. Переполненное такими описаниями сочинение Иосифа Флавия как бы продолжало библейскую историю и называлось на Руси «Повесть о разорении Иерусалима»[12]. Трагическое звучание волынского повествования о событиях второй половины XIII в. усилено вынужденным участием русских князей в походах и злодеяниях ордынцев. Летописцы должны были рассказывать о действиях своих князей как о татарской силе. (Ср.: иудей Иосиф служит своим пером Риму, описывая осады и разорения городов своей родины.) Интересно, что в уже упоминавшемся описании Сандомирского взятия (под 1261 г.), созданном под влиянием текста Иосифа Флавия, летописец умалчивает об участии в событиях русских князей. Тогда как в «Великопольской хронике», складывавшейся примерно

в это же время, говорится о том, что город пал благодаря хитрости русских князей[13].

Таким образом, отметив различия в подходе к переводным памятникам представителей двух литературных центров (прежде всего в отборе, характере использования источников, их влиянии на формирование местного летописного стиля, объеме книжных познаний летописцев), можно предположить, развивая гипотезу А.С.Орлова о компилятивном источнике, с которым работали южнорусские летописцы XIII в.[14], что к тексту хронографа, содержавшего разные переводные произведения, обращались в Холме галицкие летописцы, в то время как во Владимире Волынском, напротив, использовали отдельный перевод «Истории Иудейской войны».

ПРИМЕЧАНИЯ

1 См., например: Истрин В.М. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Текст, исследование и словарь. Тт. I—III. Пгр.—Л., 1920—1930; Орлов А.С. К вопросу об Ипатьевской летописи // ИОРЯС, т. XXXI, кн. I, Л., 1926. С. 93—126; Гудзий Н.К. «История Иудейской войны» Иосифа Флавия в древнерусском переводе // Старинная русская повесть. М.—Л., 1941. С. 38—47; Мещерский Н.А. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.—Л., 1958; Творогов О.В. Древнерусские хронографы. Л., 1975.

2 История русской литературы X—XVII веков. М., 1980. С. 153.

3 Истрин В.М. Александрия русских хронографов: исследование и текст. М., 1893. С. 353.

4 Орлов А.С. К вопросу об Ипатьевской летописи. С. 124.

5 Ключевский В.О. Сочинения в восьми томах. Т. 6. М., 1959. С. 41.

6 Мещерский Н.А. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. С. 78.

7 ПСРЛ,. М., 1962. Т. 2. Стлб. 785.

8 Цит. по: Мещерский Н.А. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. С. 321.

9 ПСРЛ,. Т. 2. Стлб. 761.

10 Лихачев Д.С. Галицкая литературная традиция в житии Александра Невского // Д.С.Лихачев. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 201—225.

11 Д.С.Лихачев отмечал, что сочинение Иосифа Флавия «постоянно вспоминалось в случаях военных поражений, разорений городов и народных бедствий» (Д.С.Лихачев. Повесть «О взятии града Торжьку» и древнерусский перевод «Истории Иудейской войны» // Д.С.Лихачев. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 234).

12 Под 1289 г. в Волынской летописи читается фраза: «Жидове плакахуся, аки и во взятье Иерусалиму, егда ведяхуть я во полонъ Вавилоньскии» (Цит. по: ПЛДР, XIII век, М., 1981. С. 408).

13 «Великая хроника» о Польше, Руси и их соседях XI—XIII вв. Изд-во МГУ, 1987. С. 184.

14 Орлов А.С. Указ. соч. С. 96.

В.Н.Рудаков

«ДУХЪ ЮЖНЫ» И «ОСЬМЫЙ ЧАС» В «СКАЗАНИИ О МАМАЕВОМ ПОБОИЩЕ»

Среди памятников Куликовского цикла — «Задонщина», краткая и пространная летописные повести о Куликовской битве и «Сказание о Мамаевом побоище» — последнее произведение содержит наиболее подробный рассказ о сражении «на усть Непрядве», причем значительная часть сообщаемых «Сказанием» сведений носит уникальный характер. Не касаясь проблемы авторства оригинальных известий памятника, полагаем, что их вставка в текст «Сказания» явилась результатом творчества самого автора произведения, пожелавшего дополнить уже известные описания битвы новыми деталями, а иногда и целыми сюжетами.

В число **оригинальных** сюжетов «Сказания» входит и известие о действиях знаменитого засадного полка, возглавляемого князем Владимиром Андреевичем Серпуховским и воеводой Дмитрием Михайловичем Боброком-Волынцем. Рассказ о стоянии засадного полка в «дубраве» и его выходе на поле боя, несомненно, являет собой **кульминационный момент** всего повествования. Однако, несмотря на это, смысл указанного известия практически не подвергался анализу.

В исторической науке прочно утвердилось представление о реальности большинства описываемых в «Сказании» событий. Широкое распространение получило мнение о том, что в основе известия о засадном полке «лежит реальный факт военной тактики Московского князя»[1]. Данная точка зрения, к сожалению, не была подкреплена сколько-нибудь приемлемой аргументацией. Анализ же деталей известия позволяет нам усомниться в справедливости приведенного мнения и предположить наличие в тексте памятника некоторых более глубоких смыслов, скорее всего, не связанных напрямую с простым описанием батальных сцен 1380 года. По нашему мнению, существующее недооценивание полисемантичной структуры произведения обедняет наше представление о памятнике, а следовательно, деформирует взгляд на **восприятие Куликовской битвы** в момент создания «Сказания о Мамаевом побоище». В настоящей статье мы попытаемся выявить смыслы, скрытые при буквальном прочтении памятника, и предложить более адекватную интерпретацию известия о засадном полке.

* * *

Вступлению засадного полка в бой предшествовал известный разговор Владимира Андреевича Серпуховского с воеводой Дмитрием Михайловичем Боброком. Суть разговора касалась определения времени, приемлемого для выхода полка из засады.

На определенном этапе сражения, видя, что «поганни же начаша одолевати, христианскыя же полки оскудеша», и, «не мога терпети» этого, серпуховской князь призывает воеводу немедленно выступить на помощь основным силам русских. Однако Боброк, ссылаясь на то, что время выступления еще не пришло, а всякий «начинаай без времени, вред себе приемлеть», предлагает князю ждать до «времени подобна», поскольку именно тогда, по мнению Дмитрия Михайловича, Божественная благодать снизойдет на русских, поможет им разбить «поганых». Выбранное Боброком время оказывается «счастливым»: выскочивший по призыву воеводы засадный полк наносит решающий удар противнику, что и приводит к окончательной победе.

Исследователи давно обратили внимание на прозорливость воеводы Боброка, отмечая, что ни преждевременный, ни запоздалый удары засадного полка не смогли бы переломить ход сражения[2]. Споры ученых начались тогда, когда были предприняты попытки понять, из каких критериев исходил Боброк-Волынец, определяя «время подобно» для выступления своего полка из засады. Было предложено несколько версий, объясняющих внутреннюю мотивацию поведения Дмитрия Боброка. Одни исследователи полагали, что вступлению засадного полка в бой первоначально препятствовал сильный встречный ветер, перемены которого якобы так настойчиво ожидал Волынец[3], и солнце, слепящее глаза русских воинов и мешающее им биться с врагом[4]. Другие исследователи считали, что Боброк дожидался изменения не природных факторов, а местоположения татар на поле брани, то есть дожидался времени, когда «поганые» окажутся наименее защищенными перед ударом русского полка. По мнению этих ученых, Боброк сдерживал засадный полк «до момента, когда преследующие бегущих (русских воинов.— В.Р.) татары повернулись к засаде тылом». После чего «Боброк стремительно бросился на татар»[5].

При выдвижении вышеперечисленных версий исследователи исходили из факта реальности описанного в «Сказании» эпизода. Однако художественное произведение, коим является исследуемый нами памятник древнерусской литературы, имеет свою внутреннюю логику, поскольку «всякий истинно творческий текст всегда есть в какой-то мере свободное и *не предопределенное эмпирической необходимостью* (курсив наш.— В.Р.) откровение личности»[6]. Именно обращение к анализу «внутренней логики» текста и должно

быть, на наш взгляд, первым шагом к выявлению мотивации поведения героев литературного произведения.

«Сказание о Мамаевом побоище» дошло до нас в значительном числе списков, подразделяемых на несколько редакций, среди которых наиболее ранними считаются Основная, Летописная, Распространенная и Киприановская. При восстановлении авторских чтений памятника мы исключаем Киприановскую редакцию, возникшую в недрах Никоновского летописного свода примерно в 1526—1530 годах и последовательно соединявшую известия внелетописного памятника — «Сказания» — с «Летописной Повестью» о Куликовской битве[7]. Позволяющие нам судить о первоначальном виде памятника тексты Основной, Летописной и Распространенной редакций, единодушно свидетельствуя о том, что Боброк призывал ждать «времени подобного», далее расходятся в изложении слов воеводы. Согласно Летописной и Распространенной редакциям, Дмитрий Боброк точно определяет срок наступления этого «времени»: *«осмого часа ждите,*— призывает он серпуховского князя,— *в он же имать быти благодать Божия»*[8]. Основная редакция если судить по списку РНБ, 0.IV.22, выбранному Л.А.Дмитриевым для публикаций, чтения «осмого часа ждите» не имеет[9]. Однако, как отметила М.А.Салмина, «ни один из списков основной редакции не дошел до нас в первоначальном виде. Всем спискам присущи те или иные дефекты, полученные в результате переписки, позднейшие вставки. Не представляет исключения и список ГПБ, 0.IV.22» (ныне: РНБ, 0.IV.22.— В.Р.)[10]. Упомянутый нами список РНБ представляет т.н. Основной вариант Основной редакции (далее вар. О). Мы просмотрели опубликованные списки «Сказания», относящиеся к другим вариантам Основной редакции. Подобно указанному списку РНБ (вар. О), чтение «осмого часа ждите» отсутствует в поздних вариантах Основной редакции[11]. Более ранний вариант Ундольского (вар. У) довольно близок к вар. О (они вместе, по мнению Л.А.Дмитриева, восходят к протографу памятника[12]). В списке, лежащем в основе всего вар. У (РГБ, собр. Ундольского № 578), чтение «осмого часа...» присутствует[13]. То же можно сказать о Печатном варианте «Сказания», а также о списках ГИМ, собр. Уварова № 999а (близок к Печатному варианту) и ГИМ, собр. Уварова № 1435 (промежуточный между вар. О и вар. У)[14]. Интересно, что и в Лондонском лицевом списке «Сказания», который, по мнению Л.А.Дмитриева, также относится к Основной редакции (ближе к вар. У), на лл. 40 об. и 44 мы находим подписи к миниатюрам: «Князя Владимира Андреевича полк стоит в лузе, крыяся при дубраве, *ждет осмого часа...»* и «Княж Владимиров полк стоит и *ожидает осмого часа,* дондеж время придет»[15]. Кроме того, в тех вариантах Основной редакции, где чтение «осмого часа...» отсутствует, в текстах дважды (!) на-

блюдается упоминание «часа», правда, без числового определения последнего, но с непонятными в данном контексте указательными местоимениями («вън же час», «от сего часа»)[16]. Представляется, что отсутствующие указания на «осмой час» в списках Основного, Михайловского и Забелинского вариантов Основной редакции являются позднейшими искажениями первоначальных чтений, которые сохранились в списках Летописной, Распространенной и некоторых ранних вариантов Основной редакций. Исходя из указанных чтений источника, полагаем, что Боброк, призывая Владимира Андреевича не спешить, точно определяет время будущего вступления в бой («осмой час»).

Когда же «приспе ... час осмый», согласно тексту памятника, «*абие духъ южны* потягнуззади их». После этого «воспи Волынецъ гласом великим князю Владимиру: "час прииде, а время приближися". И паки рече: "братия мои и друзи, дерзайте, *сила Святого Духа помогает нам*"»[17]. После этих слов в «Сказании» следует описание выхода засадного полка, разгрома и бегства татарских войск.

Тексты «Сказания» не имеют свидетельств того, что солнце светило русским воинам в глаза, мешая им дать достойный отпор «поганым» и тем самым помочь гибнущим в этот момент соплеменникам. Исследователи, придерживающиеся данной версии, видимо, опирались на «свидетельство» не источника, а... В.Н.Татищева, который, действительно, полагал, что «русским... тяжко бе, зане *солнце* бе во очи и *ветр*"[18]. На каких текстах мог основывать свою гипотезу В.Н.Татищев, нам неизвестно. Тексты «Сказания» не позволяют признать обоснованной и версию тех исследователей, которые полагали, что Боброк ожидал, когда не подозревавшие о существовании засадного полка татары, увлекшись атакой, подставят под удар свой фланг (или тыл). Мало того, что «Сказание» не упоминает о такой тактической «небрежности» татарских войск. Точно названное воеводой время выступления — «осмой час» — позволяет считать, что, несмотря на свою опытность, Боброк-полководец все-таки не мог предугадывать характер и определять время (причем с точностью до часа!) будущих ошибок неприятеля. Также с трудом верится в то, что воевода мог предугадать час, в который переменится ветер.

Вообще, версия исследователей о наличии в начале сражения встречного ветра, якобы мешавшего полку Владимира Серпуховского выступить на помощь основным силам русских, основывается на единственной фразе: «И егда хотяху изыти на враги своя, и *веаше ветр велий противу им в лице* и бьяше зело и возбраняше», читающейся только в поздней — Киприановской — редакции памятника[19]. Прав А.С.Демин, полагая, что последующие редакции «Сказания», к коим относится и Киприановская, «служили *истол-*

кованием (курсив наш.— В.Р.) авторского текста»[20]. Вероятно, составитель этой редакции произведения исходил из чтения текста первоначального вида о том, что в момент «времени подобного» «духъ южны потягну *взади*» русских воинов. Поняв употребленный древнерусским книжником термин «духъ» как «ветер» и истолковав процитированное чтение как указание на то, что перед этим ветер дул русским «*спереди*», т.е. в лицо, исследователи и предложили гипотезу «о встречном ветре». По всей видимости, предложенная гипотеза являет собой отнюдь не единственное, а лишь *одно из возможных* истолкований текста «Сказания о Мамаевом побоище».

Таким образом, отсутствие в историографии сколько-нибудь приемлемых, опирающихся на тексты источника объяснений выжидательной тактики Дмитрия Боброка приводит нас к необходимости более подробно исследовать упомянутые в «Сказании» обстоятельства вступления засадного полка в бой.

Нам представляется, что упомянутый в «Сказании» «**духъ южный**», «потянувший сзади» русских полков, не может ассоциироваться с реальным, попутным для русских, «южным ветром». Употребление географического определения «духа» — «южный» — позволяет проверить достоверность данного сообщения памятника. Действительно, дующий с юга ветер может быть попутным лишь для тех, кто движется с ним в одном направлении (буквально «по пути» ветра). По всей видимости, засадный полк, впрочем, как и основные силы Дмитрия Донского на Куликовом поле, не могли наступать, двигаясь с юга на север. Существующие в науке локализации «Куликова поля» и расположения на нем русских и ордынских войск (традиционная, принадлежащая С.Д.Нечаеву[21] и поддержанная большинством исследователей, а также новейшая — В.А.Кучкина[22]) однозначно признают тот факт, что русские могли совершать наступательные действия *только с севера на юг*. Следовательно, если в «Сказании» речь шла о южном ветре, то последний ни в коем случае не мог бы подуть «сзади» русских, а, значит, не мог бы быть попутным для них[23]. Вероятно, появление определения «южный» нельзя объяснять и неосведомленностью средневекового книжника, столетие спустя решившего вновь описать героическую битву на Непрядве. Мы не согласны с В.А.Кучкиным, полагающим, что «здесь очевидно явное незнание некоторых реалий сражения автором "Сказания о Мамаевом побоище"»[24]. Стоит иметь в виду, что автор памятника вполне подробно описывает маршрут движения русских войск на поле Куликово, вполне сносно ориентируется в расположении сторон света (Мамай движется с *востока*, перед битвой «земля стонет велми... на восток волны до моря, а на *запад* до Дуная»[25]). Кроме того, необходимо помнить, что слово «духъ» полисемантично, а следовательно, интерпретация фразы «*духъ* южный» как «южный *ветер*» требует

того или иного обоснования. (Помимо значений 'дуновение', 'движение воздуха', 'ветер' древнерусское слово «духъ» имело еще и другие значения, как то — 'бесплотное сверхъестественное существо', собственно 'дух', а также 'благодать', 'дар', 'сверхъестественная сила'[26]). Важно отметить, что, насколько мы можем судить, в первоначальном виде «Сказания» слово «ветер» в исследуемом нами эпизоде не употреблялось вообще; впервые это слово появляется опять-таки в Киприановской редакции памятника[27].

По всей видимости, употребление прилагательного «южный» было сознательным и намеренным (столь же намеренным, сколь и настойчивое употребление термина «духъ» в ранних редакциях «Сказания» вместо возможного, по крайней мере, с позиций составителя Киприановской редакции, термина «ветер») и не является ошибкой, допущенной автором памятника. Помимо приведенных выше рассуждений общего характера, важным аргументом в пользу подобного заключения является наличие в тексте «Сказания» еще одного упоминания юга в аналогичном, по нашему мнению, контексте. Как оказалось, описание вступления в бой засадного полка не является единственным описанием победы русских войск на Куликовом поле. Незадолго до этого эпизода в текст памятника помещен рассказ о видении некоего Фомы Кацыбея (Кацибеева) — одного из воинов Дмитрия Донского. Стоя на страже, «на высоце месте», упомянутый Фома «видети облакъ от востока велико зело изрядно ... аки некия плъки к Западу идущь». Вдруг явились «от *полуденная* же страны (т.е. с южной стороны! — В.Р.) два юноши, имуща на себе светлыи багряница, лица их сияюща, аки солнца, въ обоихъ рукахъ у них острые мечи, и рекуще плъковникомъ: "Кто вы повело требити отечество наше, его же нам Господь дарова?" И начаша их (упомянутые полки. — В.Р.) сещи и всех изсекоша, ни единъ же от них не избысть»[28]. В данном «видении» мы видим описание типичной для древнерусской литературы ситуации помощи небесных сил. (В случае с Фомой Кацыбеем под загадочными юношами легко угадываются «сродники великого князя» — святые великомученики Борис и Глеб. Движение же «облака» с востока на запад точно повторяет маршрут движения на Русь полчищ «безбожного Мамая»; именно его «полки» «секут» свв. Борис и Глеб.) Интересно, что разгром татар в «Сказании» также описывается как небесное заступничество, снизошедшее на русских: действительно, «сынове русские, силою Святого Духа и *помощию* святых мученикъ Бориса и Глеба, гоняще, сечаху» «поганых татар»[29]. В данном контексте «видение» Фомы Кацыбея можно рассматривать как «предвосхищенное будущее», сюжеты же, связанные с описанием русской победы над ордынцами, — как «воплощенное предсказание» этого «вещего» воина.

В таком случае, даже если употребление определения «южный» относительно «духа» можно отнести на счет неосведомленности автора памятника, то упоминание «полуденной страны» как места, откуда к русским приходит небесное заступничество, к подобным ошибкам отнести вряд ли возможно: очевидно, что детали описания феноменов «мира невидимого» («помощи свыше») никак не могли быть связаны с конкретными сторонами Куликова поля.

Представляется, что употребленное древнерусским книжником прилагательное «южный» относилось не к реальному ветру, дующему с какой-либо стороны, а к *духу*, к нематериальной, сверхъестественной силе, олицетворявшей снисхождение Божественной благодати на русские полки и находящейся вне зависимости от земных событий и явлений. Смысловая и образная связь «видения» и его «воплощения» дает почву именно для таких заключений. Упоминание «духа южного», вероятнее всего, является сознательным творческим ходом автора «Сказания», дважды (!) пожелавшего отметить, что помощь русским полкам снисходила именно от этой, в данном контексте, богоизбранной стороны света.

Давно отмечено, что объективно существующее пространство (равно как и время) воспринимается — переживается и осознается — людьми (социумом в целом и каждым индивидуумом в отдельности) субъективно, причем в разные исторические эпохи — по-разному[30]. Пространство земной жизни в средневековом христианском мировоззрении являлось лишь проекцией «пространства» неземного; существовала некая «пространственная непрерывность», «которая переплетала и соединяла небо и землю» и которой, кстати, соответствовала аналогичная «непрерывность времени»[31]. В этой ситуации средневековый человек «стремился в окружающем его микрокосме воссоздать пространственно-временные структуры, имитирующие макрокосмические отношения», поэтому земля как географическое понятие одновременно воспринималась как место земной жизни и, следовательно, входила в оппозицию «земля-небо». Именно по этой причине, как отмечал Ю.М.Лотман, «земля получает несвойственное современным географическим понятиям религиозно-моральное значение», которое получают также географические понятия вообще, а сама «география выступает как разновидность этического знания»[32]. Те же функции в системе восприятия пространства выполняли и стороны света, которые «с древнейших времен играли важную роль в создании системы координат, позволявшей человеку ориентироваться в окружающем его мире, в физическом и сакральном пространстве»[33].

По мнению А.В.Подосинова, «южная сторона горизонта во многих культурах древности принадлежала к числу сакральных сторон света»[34]. По всей видимости, русская средневековая культура в данном случае исключением не являлась. Восприятие юга как

сакрального, богоизбранного места нашло отражение в древнерусском переводе «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия — с XI века известном на Руси и чрезвычайно популярном произведении[35]. Более явно восприятие богоизбранности юга в русском средневековом сознании проявилось в припеве к стихирам, которые исполняли «на первом часе» в т.н. «царские часы» (т.е. накануне Рождества Христова, Богоявления и в Великую Пятницу) в русской церкви с давних пор[36]. Название припева — «Бог *от юга*» — перекликается также с фразой текста Служебной Минеи на *8 сентября* (праздник Рождества Пресвятой Богородицы). В Минее присутствует чтение: «Пророкъ Аввакумъ, умныма очима провиде, Господи, пришествие Твое. Темъ и вопияше: *отъ юга приидетъ Богъ*. Слава силе Твоей, слава снисхождению Твоему»[37]. Тот факт, что в минейном тексте на 8 сентября — день, когда произошло «побоище на Дону» (!) — содержится явное указание на богоизбранность юга, позволяет с большой степенью вероятности предположить наличие смысловой связи между указанным чтением Минеи и «духом южным» «Сказания о Мамаевом побоище».

Мы полагаем, что упоминание «духа южного» было связано с необходимостью описать сцену не батальную, а *провиденциальную*, сцену, где «*дух*» знаменовал собой сошествие на помощь русским «силы Святого *Духа*». Семантическая близость «южного духа» и «Святого Духа» актуализировала именно знаковую функцию исследуемого чтения. Упоминание «духа южного» получало особенное звучание еще и потому, что восприятие юга как богоизбранной стороны света, возможно, приобретало специфическую напряженность именно в день Рождества Пресвятой Богородицы, когда и произошло заступничество небесных сил русским воинам на Куликовом поле. Таким образом, мы полагаем, что «духъ южный», будучи не связан с реальным южным ветром Куликовской битвы, являл собой подчеркиваемое автором «Сказания о Мамаевом побоище» *знамение* снисходящей на православное воинство Божественной благодати.

Возвращаясь к выяснению причин, побудивших Волынца медлить со вступлением в бой, следует констатировать, что ни одна из предложенных наукой версий не опирается, в первую очередь, на текст самого источника. Скорее всего, для автора памятника **успех засадного полка связывался с началом помощи «небесных сил», без которой победа в битве была бы, по его мнению, просто невозможна**. Не фактор внезапности и не то, что в лице засадного полка в бой был введен воинский резерв[38], предопределили русскую победу на Непрядве, по мнению автора «Сказания». Победу «православному воинству» обеспечило Божие Проведение, в руках которого было и «попустить» «поганым» «грехъ ради нашихъ», и разбить «нечестивых» силою Святого Духа. Именно

конца «попущения Божьего» («попущения», равнозначного «гибели христианской») и начала снисхождения «Божьей Благодати» ожидал Дмитрий Боброк в «Сказании о Мамаевом побоище».

Резонен вопрос, почему древнерусский книжник именно в «осмом часу» «заставил» своего героя ожидать Божьего заступничества. Нам представляется, что между «духом южным», «осмым часом» и нисхождением помощи свыше русским полкам существует тесная смысловая связь. Действительно, в описании разговора Боброка и Владимира Серпуховского мы находим упоминание *«осмаго часа»* как времени, когда, по мысли воеводы, следует ожидать Божьей помощи, как *«времени подобного»*, наиболее подходящего для вступления в бой. Смысловая связь между двумя деталями «Сказания» особенно остро проявляется в том, что автор памятника сознательно и достаточно жестко определяет последовательность произошедших событий: как только «осмый час приспе», *«абие* (т.е. 'тотчас', 'немедленно'.— В.Р.) духъ южны потягну».

Исследователям проблема хронометрии событий Куликовской битвы представлялась решенной. Из четырех известных памятников Куликовского цикла только два — самые поздние («Летописная Повесть» и «Сказание»), — имеют указания на часы, в которые происходили те или иные события сражения на Непрядве. Вслед за М.Н.Тихомировым большинство исследователей склонны доверять информации «Летописной Повести», согласно которой битва продолжалась три часа — «от шестого часа до девятого»[39]. С этой точкой зрения согласен и В.А.Кучкин, который считает, что «сведения о продолжительности Куликовской битвы содержатся в "Летописной Повести": с 6 по 9, т.е. с 10 ч. 35 мин. до 13 ч. 35 мин.». Но, по справедливому замечанию исследователя, «"Летописная Повесть" не знает, когда в сражение вступил засадный полк. Время его вступления называет "Сказание о Мамаевом побоище": 8 час (12 ч. 35 мин.)». С другой стороны, полагает В.А.Кучкин, «автор "Сказания" не знал, когда началась и когда закончилась битва». На основе приведенных аргументов исследователь приходит к выводу о «согласованности разных источников относительно хронологии важнейших эпизодов битвы», что, на его взгляд, «позволяет с доверием относиться к содержащимся в них хронологическим указаниям»[40].

По нашему мнению, ни одна из приведенных точек зрения не является в достаточной мере обоснованной. Само по себе более раннее (по сравнению со «Сказанием») происхождение «Летописной Повести» еще не служит аргументом в пользу большей достоверности содержащейся в ней хронометрической информации. Наоборот, большая отдаленность памятников от описываемых событий (в случае с «Летописной Повестью» — примерно 50–70 лет, в случае со «Сказанием» — приблизительно 100–120 лет) в одина-

ковой степени позволяет усомниться в точности хронологических расчетов авторов этих произведений. «Согласованность» же версий обоих памятников представляется нам надуманной. Во-первых, сам автор «Сказания», по всей видимости, полагал, что знает, когда началась битва: **в третьем часу** «съступишася грозно обе силы великиа»[41]. Более того, автор памятника рассказывает о событиях, произошедших, по его мнению, между вторым и третьим часами[42]. **Под шестым же часом**, когда, согласно «Летописной Повести», битва только начинается («въ шестую годину дни начаша появляться погании измаилтяне в поле... и тоу сретошася полци...»[43]), в «Сказании» находим рассказ о том, как «Божиимъ попущениемъ, греховъ ради нашихъ начаша погании одолевати». Именно в это время и происходит знаменитый разговор Владимира Серпуховского и Боброка о времени вступления в бой на помощь погибающим соплеменникам. Во-вторых, оказывается, что автор «Сказания» знал и время окончания боя. Если сравнить находящиеся в обоих памятниках описания того, что происходило на Куликовом поле, то станет ясно, что свои последние хронометрические указания разные авторы отнесли к одному и тому же событию, по-разному лишь «датировав» его. Действительно, согласно «Летописной Повести», «въ 9 часъ дни, призре Господь милостивыма очима на... вся христианы..., видеше вернии, яко въ 9 часъ бьющеся ангелы помогающе христианом и святыхъ мученикъ полкы...» (интересно, что среди мучеников бьются и «тезоименитные Борис и Глеб»)[44]. В «Сказании», как уже было упомянуто, лишь только «осмый час приспе», появляется «духъ южный», знаменующий снизошедшую на русских Благодать. Она же начинает помогать им в борьбе с «погаными»: «сынове же русскые, силою Святого Духа и помощию святых мученикъ *Бориса и Глеба*, гоняще, сечаху» татар[45]. Как представляется, под разными часами (8-м и 9-м) в обоих памятниках описываются не сами воинские победы русских, а, в первую очередь, непременно предшествующие этим победам провиденциальные сцены, сцены сошествия Божьей благодати, помогающей православным воинам, укрепляющей христиан.

Таким образом, мы полагаем, что **существуют две отличные друг от друга хронометрические версии событий Куликовской битвы, ни одна из которых не может быть признана нами в качестве более достоверной**. (Кстати, впервые столкнулся с несогласованностью хронометрических показаний «Сказания» и «Летописной Повести» составитель Киприановской редакции. Рассудив, что под «осмым» часом в «Сказании» и под «девятым» часом в «Летописной Повести» описано одно и то же событие (появление помощи «свыше»), книжник «согласовал» хронометрические версии обоих произведений. В результате, как нам представляется, возникла компилятивная хронометрическая версия Кипрановской редакции

«Сказания», согласно которой битва оканчивалась выходом засадного полка в... девятом часу[46].)

Появление в столь поздних относительно описываемых в них событий памятниках «точных» хронометрических данных может, на наш взгляд, быть объяснено **спецификой средневекового восприятия времени.**

Как было упомянуто, время, будучи объективной категорией существования человечества в окружающем мире, в разные эпохи воспринималось по-разному[47]. В средние века существовало особое отношение ко времени[48]: «средневековье было безразлично ко времени в нашем, историческом его понимании, но оно имело свои специфические формы его переживания и осмысления»[49]. По мнению Жака Ле Гоффа, средневековая хронология «не определялась протяженностью времени, которое делится на равные отрезки и может быть *точно* (курсив наш.— В.Р.) измерено... Она имела знаковый характер... Средневековые люди доводили до крайности аллегорическое толкование содержавшихся в Библии более или менее символических дат и сроков творения»[50]. Таким образом, средневековье «датировало события по другим правилам и с другими целями». Вероятно, лишь даты, *знаменующие* что-либо, могли привлечь внимание средневекового человека, и, наоборот, датировки — определения места события во времени — могли быть использованы, по всей видимости, во многом лишь по отношению к действительно *значащим* событиям. (Тем более, «в процессе художественного познания мира», где средневековье вырабатывало «свои, автономные категории времени и пространства», которые, в свою очередь, обусловливались «скорее особыми *художественными задачами* (курсив наш.— В.Р.), возникавшими перед писателями, поэтами, живописцами»[51].)

Средневековый человек «не знал ни унифицированного времени, ни единообразной хронологии»[52]: сутки делились на часы неодинаковой протяженности, а сам отсчет суточного времени мог начинаться с различных моментов: не только с полуночи (как это принято теперь), но и с заката, восхода и даже с полудня. По всей видимости, точность измерения времени, по крайней мере, внутри суток, для средневековья не была столь же актуальной, как в новое время. Несмотря на то, что проблема счисления времени в пределах суток в отечественной историографии поднималась лишь эпизодически[53], существует достаточно аргументированное мнение крупнейшего специалиста в области древнерусской хронологии Н.В.Степанова, полагавшего, что на Руси «никакой определенной системы в счете часов не было»[54].

Причины отсутствия в средние века точности в измерении столь малых промежутков времени, как час, объясняются, в первую очередь, тем, что в подобной точности не испытывали особой нужды.

«Поскольку темп жизни и основных занятий людей зависел от природного ритма, то постоянной потребности знать точно, *который час* (курсив наш.— В.Р.), *не существовало... Жизнь населения регулировалась боем колоколов, соразмеряясь с ритмом церковного времени*»[55]. Последовательность же церковных служб и точное в срок их совершение, возможно, также не зависели от *счисления* каждого *конкретного* момента времени. Подобные изо дня в день, через определенные промежутки времени повторяющиеся события можно было хронометрировать приборами типа песочных часов, отмеряющих время только «от и до», но не отсчитывающих и не обозначающих *каждый момент* внутри этого промежутка.

Отсутствие интереса к измерению времени в столь малых величинах[56] порождало и отсутствие необходимых для подобных вычислений приборов. В Западной Европе, например, «до XIII–XIV вв. приборы для измерения времени были редкостью, предметом роскоши»[57]. Та же ситуация, по всей видимости, наблюдалась и на Руси. Так, первое описание механических часов, установленных на одной из башен Московского Кремля, зафиксировано под 1404 г. «Часник» был установлен выходцем из Сербии монахом Лазарем и обошелся казне в 150 рублей[58]. При этом следует отметить, что установка башенных часов на Руси на протяжении всего XV века представляла собой явление крайне редкое и воспринималась как исключительное событие. По мнению исследователей, «можно с уверенностью сказать, что... широкий размах строительство башенных часов получает лишь в XVI веке»[59]. Правда, помимо механических часов существовали приборы, столь же точно измеряющие время, но основанные на иных, так сказать, технологических принципах функционирования. К сожалению, обнаружить такие приборы, вероятно, существовавшие на Руси, насколько нам известно, не удавалось. Однако необходимо отметить, что «клепсидры» — водяные часы — даже в Западной Европе «оставались редкостью, были, скорее, игрушкой или предметом роскоши, чем инструментом для измерения времени»[60]. Скорее всего, в климатических условиях Европейской части России период применения такого хронометрического прибора ограничивался только теплым временем года, когда температура воздуха не опускалась ниже нулевой отметки. В холодные времена года действие водяных часов, по всей видимости, прекращалось, поскольку вода замерзала, из-за чего сами часы могли выйти из строя. Что касается «гномонов» — солнечных часов, то они «были пригодны лишь в ясную погоду»[61] и в светлое время суток. На Руси, особенно на северо-востоке, где лишь меньшая часть дней в году была и остается солнечной, а значительная часть года — это время «пасмурное», в большинстве случаев солнечные часы также оказывались бездейственными.

Даже само упоминание «часа» как «астрономической единицы времени», давно замеченное в русских средневековых текстах (по наблюдениям Н.Ф.Мурьянова, подобное упоминание содержится уже в «Путятиной Минее»[62] XI века), не может служить доказательством измерения столь малого для средневековья отрезка времени. Термин «час», как показал Н.В.Степанов, долгое время на Руси не имел ничего общего с теми «равными (разрядка Н.В.Степанова) часами», которые составляли 1/24 суток и которыми принято измерять время теперь[63]. Каким же образом все-таки измерялось суточное время, откуда в источниках появляются почасовые указания?

Согласно гипотезе Н.В.Степанова, «русские не по часам определяли время обеден, вечерень, заутрень, а наоборот, по обедням, вечерям и заутреням (а также по другим службам суточного круга, добавим мы.— В.Р.) любители определяли, когда желали этого, свои часы»[64]. При этом, как совершенно верно, на наш взгляд, отметил Н.В.Степанов, именно «важность (описываемого в произведениях древнерусской литературы) события (добавим, его значимость.— В.Р.) требовала... подобающего описания»[65], в том числе, по всей видимости, и с привлечением хронометрической информации об этом событии.

В представлении средневековья явления реальной жизни, а также события, описываемые в произведениях литературного творчества, разворачивались как бы «сразу в двух временных планах — в плане эмпирических, преходящих событий земного бытия и в плане осуществления Божьего предначертания»[66]. При этом само историческое время (время «преходящих событий».— В.Р.) было подчинено сакральному времени[67]. Поскольку средневековое сознание основу основ и причину причин всякого явления видело в действиях Творца, «конкретные исторические события не воспринимались буквально, как нечто самоценное, их соотносили с промыслом Божиим и наделяли провиденциально-эсхатологическим значением»[68]. Действовал «принцип», согласно которому событие было «существенно... постольку, поскольку оно являлось со-Бытием»[69], а «сами факты земной жизни в сознании человека представали не иначе как знаки и образы, связанные с действием и волеизъявлением Творца»[70]. Все это создавало своеобразные критерии как для отбора требующих фиксации фактов, так и для выбора средств их описания. Средневековому книжнику, вероятно, приходилось учитывать не только то, когда то или иное событие могло произойти на самом деле, но и то, как соотносится «проставленное» им «земное время» описываемого события с временем «сакральным».

Как нам представляется, появление точных почасовых указаний в «Летописной Повести» и «Сказании о Мамаевом побоище» может быть объяснено или привлечением составителями этих па-

мятников каких-либо более ранних, но не дошедших до нас (при этом обязательно разных, поскольку почасовые датировки обоих памятников существенно отличаются) источников, или сознательным, творческим приемом авторов «Летописной Повести» и «Сказания», стремившихся обозначить наиболее важные, с их точек зрения, события битвы именно таким образом — «хронометрировав» их.

Возможность пользования составителями «Летописной Повести» и «Сказания» двумя (!) не дошедшими до нас источниками, содержащими разные хронометрические версии одних и тех же событий, представляется нам маловероятной. Если какие-либо ранние хронометрические свидетельства о событиях Куликовской битвы и существовали, то почему ими не воспользовались авторы «Задонщины» или краткой летописной повести? Трудно предположить, что составители этих рассказов о Куликовской битве могли не знать о существовании хотя бы одного из двух гипотетических памятников, коль скоро с ними смогли познакомиться авторы более поздних источников — «Летописной Повести» и «Сказания». Трудно также предположить, что составители «Задонщины» и краткого летописного рассказа сознательно и последовательно обходили упоминания столь точных хронометрических данных, которые только бы добавили живости в их повествования. Вероятнее предположить, что отмеченные хронометрические указания и в «Летописной Повести», и в «Сказании» явились плодом творчества самих сочинителей этих памятников. Подобная точка зрения представляется тем более резонной, что, по всей видимости, хронометрические измерения во время битвы вообще не производились — ни при помощи часов (водяных ли, солнечных ли, а уж тем более — механических или песочных), ни при помощи колокольного звона. (Поскольку Куликово поле находилось, согласно представлениям того времени, за пределами «Русской земли», а следовательно, и православного мира, возможность существования вблизи места сражения каких-либо православных храмов, имеющих к тому же и звонницы, приходится исключить.) Хронометрические версии событий сентября 1380 года, скорее всего, появились много позже, когда потребовалось описать произошедшее на Куликовом поле, причем описать *иначе*, чем это сделали «Задонщина» и краткая летописная повесть. При этом авторы «Летописной Повести» и «Сказания», по всей видимости, исходили из того, что точное хронометрирование выделяет описываемое ими событие из общего ряда «безымянных», с точки зрения хронологии, фактов рассказа. Условность же хронометрических указаний отнюдь не смущала ни самих книжников, ни их «читательскую аудиторию», поскольку, вероятнее всего, являлась нормой современного им художественного повествования.

Исходя из вышеизложенного, представляется, что упоминание «осмаго часа» как момента времени, когда «имать быти благодать Божия», как момента, когда «сила Святого Духа» начинает помогать русским полкам, не отражает реальный 8 час дня (по древнерусской системе счисления часов), а имеет символическое значение. Средневековью были известны «добрые» и «злые» дни[71], были известны также и «добрые», и «злые» часы[72]. Возможно, автор «Сказания» имел основания полагать, что «осмой час» в субботу 8 (!) сентября 1380 года (6888 от С.М.) непременно должен был быть «счастливым», отмеченным Божественной благодатью, и поэтому *благо*-приятным для победы русских сил. Именно эти соображения, вероятно, и могли подвигнуть средневекового книжника дать указание на то, что Дмитрий Боброк ожидал «осмого часа», «времени подобнаго», когда «благодать Божия» снизойдет на православное воинство.

Анализ числовой символики исследуемого нами «осмого часа» укрепляет подобное предположение. Дело в том, что «идеи о числах как теологических символах, отражающих сущность высшей непознаваемой истины, постоянно питали средневековую мысль, воплощаясь в той или иной форме»[73], причем, «функции последних (чисел.— В.Р.) в контексте того или иного произведения... не всегда (были) определены только фактологическими задачами; не редки сочинения, в которых числа использованы как средство художественной изобразительности, средство, обладающее специфической сакрально-символической семантикой»[74]. Число несло дополнительную, причем — часто *сущностную*, информацию о том или ином событии или явлении.

В православии число «8» с древнейших времен символизировало *вечность*, «новый эон», «Царство Божие»[75]. Связано это было с тем, что в христианском сознании число «8» ассоциировалось с «восьмым днем Творения». Начиная с трудов Отцов Церкви, время земной жизни разворачивалось в рамках своеобразной «седмицы». Согласно данной концепции, земное время являлось как бы отражением символического времени «шести дней творения», включая и «седьмой день», когда Господь «почил от всех дел своих»[76]. Таким образом, земная жизнь человечества, вплоть до Страшного Суда, укладывалась в указанную седмицу. Согласно средневековым представлениям, по «окончании времен», то есть — по окончании «земной седмицы» и Страшного Суда, должен был начаться «восьмой день», представляющий собой «последний век», вечно длящийся «единый день» Спасения[77].

Символическое значение числа «8» было хорошо известно в средневековой Руси: наступление восьмой тысячи лет от Сотворения Мира воспринималось как начало «восьмого дня», которому должен был предшествовать Страшный Суд. Именно подобное вос-

приятие времени и определило высочайшую напряженность ожидания 1492 г. от Р.Х. (7000 от С.М.), вслед за которым православные христиане ожидали «окончания времен»[78]. Широкое распространение символика «восьмерки», по всей видимости, получила и в иконографии — знаменитый восьмиугольник, в который как бы вписывалась фигура Христа («Спас в силах»), олицетворял собой эсхатологическую Вечность[79]. По наблюдениям Д.С.Лихачева, восьмиугольная форма крещальной купели также имела символический смысл: погружаемый в купель новообращенный христианин тем самым приобщался к «жизни вечной», к Спасению[80].

Победа над татарами, нашествие которых описывается автором «Сказания» с помощью целого ряда деталей, свойственных описанию эсхатологических «знамений», вполне могла ассоциироваться в сознании книжника, а вероятнее всего, и определенного круга его читателей, с «избавлением» православных от ужасов «конца времен». В этой связи упоминание «осмого часа» как времени, несущего на себе черты начала «вечной жизни», возможно, имело особую символическую значимость еще и потому, что сами описываемые в памятнике события происходили в знаменательный для христианина день — **день Рождества Пресвятой Богородицы**[81]: «Сказание», равно как и другие памятники Куликовского цикла, специально подчеркивает этот факт[82]. Рождество Богородицы, согласно церковному Преданию, «ознаменовано наступлением времени, когда начали исполняться великие и утешительные обетования Божия о спасении рода человеческого от рабства диавола»[83]. Можно предположить, что именно в данном контексте символика Праздника Рождества Божьей Матери, по всей видимости, была тесно связана с символикой числа «8». Действительно, и праздник, и число так или иначе семантически связаны с образами Спасения: праздник знаменует начало Спасения, а число — саму Вечную жизнь — эсхатологическую вечность спасшегося человеческого рода. Кроме того, символическая связь праздника и числа прослеживается даже в таком немаловажном (особенно, для вечно ищущего Божественных знамений средневекового сознания) факте, что само Рождество Богородицы приходится на 8 (!) сентября.

Таким образом, упомянутый «осмой час», по всей видимости, отражал своеобразное «художественное время» памятника, автор которого с провиденциалистских позиций воспринял победу русских на Куликовом поле. В контексте наступления спасительного для всего человеческого рода праздника Рождества Богородицы использование числовой символики «осмаго часа» (ассоциация с Вечностью), вероятнее всего, было вызвано стремлением автора произведения усилить и уточнить и без того присутствующую в «Сказании» художественную интонацию, посвященную теме эсхатологического избавления православных христиан[84].

* * *

Итак, объяснение действиям воеводы, ожидающего наступления «осьмого часа», появляется, как только мы представим, что перед нами разворачиваются помыслы и поступки *не реального* Дмитрия Боброка — героя Куликовской и других битв второй половины XIV века, а Дмитрия Боброка — героя литературного, *героя художественного произведения*, по всей видимости, рубежа XV — XVI веков — «Сказания о Мамаевом побоище». Анализ некоторых «подробностей» в описании кульминационного эпизода сражения («дух южны», «осмой час») позволяет нам сделать вывод, что перечисленные детали, вероятно, не соотносились с реальными обстоятельствами Куликовской битвы. Функция указанных деталей — знаковая. Не лишним будет напомнить наблюдение С.С.Аверинцева, который обратил внимание на то, что по средневековым представлениям, «человек обязан (был) быть... "знающим значение знаков и знамений" — или, если угодно, семиотиком»[85]. Указанные детали как бы направляли восприятие читателя в необходимое автору смысловое русло, позволяя за «военно-историческим» сюжетом разглядеть не выраженный явно «эсхатологический» подтекст, не менее, а может быть, и более значимый для понимания смыслов, заключенных в «Сказании о Мамаевом побоище».

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 304 (раздел написан Л.А.Дмитриевым).

2 См. например.: Каргалов В.В. Конец ордынского ига. М., 1984. С. 55—56.

3 Арцыбашев Н.С. Повествование о России. Т. 2. М., 1838. С. 133; Афремов И.Ф. *Куликово поле с реставрационным планом* Куликовской битвы. В 8-ой день сентября 1380 года. М., 1849. С. 31; Костомаров Н.И. Куликовская битва. М., 1864. С. 21; Бестужев-Рюмин К.Н. О злых временах татарщины и о страшном Мамаевом побоище. СПб., 1865. С. 61; Соловьев С.М. История России с древнейших времен // Сочинения. Кн. II. М., 1988. С. 276—277.

4 См. например.: Карамзин Н.М. История государства Российского. Т. V. М., 1993. С. 43; Костомаров Н.И. Указ. соч. С. 21; Соловьев С.М. Указ. соч. С. 277; Экземплярский А.В. Великие и удельные князья Северной Руси в татарский период. Биографические очерки по первоисточникам и главнейшим пособиям. Т. 1. СПб., 1889. С. 113; Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и ее падение. М.—Л., 1950. С. 242; Очерки истории СССР: Период феодализма (IX—XV вв.). Ч. II. М., 1953. С. 225; Кирпичников А.Н. Куликовская битва. Л., 1980. С. 99; Кучкин В.А. Победа на Куликовом поле // Вопросы истории. 1980. № 8. С. 19 и др.

[5] Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Указ. соч. С. 242; См. также: Очерки истории СССР... С. 225; Бескровный Л.Г. Куликовская битва // Куликовская битва. Сб. статей. М., 1980. С. 241–242. По всей видимости, Н.М.Карамзин имел в виду то же, когда писал, что Дмитрий Боброк призвал к битве, перед этим «с величайшим вниманием примечая все движения обоих ратей» См.: Карамзин Н.М. Указ. соч. С. 43.

[6] Бахтин М.М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 285.

[7] Клосс Б.М. Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII вв. М., 1980. С. 51. Ср.: Шахматов А.А. [Отзыв о сочинении С.Шамбинаго «Повести о Мамаевом побоище». СПб., 1906]. СПб., 1910. С. 146.

[8] ПСРЛ. Т. 26. М.—Л., 1959. С. 142; Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982 (далее: Сказания...). С. 99.

[9] Сказания... С. 44.

[10] Салмина М.А. К вопросу о датировке «Сказания о Мамаевом побоище» // ТОДРЛ. Т. 29. Л., 1974. С. 103.

[11] Списки РНБ. Собр. Михайловского. А. 509 и ГИМ. Собр. Забелина. № 261 (соответственно вар. Михайловского и вар. Забелина). См.: Русские повести XV–XVI вв. Сост. М.О.Скрипиль. М.—Л., 1958. С. 33–34; Повести о Куликовской битве. М., 1959 (далее: Повести...) С. 196. По мнению Л.А.Дмитриева, указанные варианты изобилуют поздними сокращениями и вставками, в том числе и из Синопсиса. См.: Дмитриев Л.А. Обзор редакций «Сказания о Мамаевом побоище» // Повести... С. 457–458, 464–470.

[12] Дмитриев Л.А. Вставки из «Задонщины» в «Сказание о Мамаевом побоище» как показатели по истории текста этих произведений // «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. К вопросу о времени написания «Слова». М.—Л., 1966. С. 388.

[13] Шамбинаго С.К. Сказание о Мамаевом побоище // ОЛДП, вып. 125. СПб., 1907. С. 44.

[14] Сказания... С. 122; «Сказание о Мамаевом побоище». Лицевая рукопись XVII века из собрания ГИМ. М., 1980. Л. 73 об.; «Сказание о Мамаевом побоище». Историко-литературоведческий очерк. Кн. 1. М., 1980. С. 94; Дмитриев Л.А. Обзор редакций... С. 451, 461.

[15] Он же. Лондонский лицевой список «Сказания о Мамаевом побоище» // ТОДРЛ. Т. 28. Л., 1974. С. 159, 172–173.

[16] Сказания... С. 44, 122. Ср.: Русские повести XV–XVI вв... С. 33–34; Повести... С. 196.

[17] Сказания... С. 44, 99, 123; ПСРЛ. Т. 26. С. 142; «Сказание о Мамаевом побоище». Историко-литературоведческий очерк... С. 94. Указание на «осмой час» как на время вступления засадного полка в бой отсутствует в Лондонском списке Вологодско-Пермской летописи — из-за порчи текста это место не читается (См.: ПСРЛ. Т. 26. С. 340) и в Киприановской редакции «Сказания» (См.: Сказания... С. 25). В последней, как мы покажем далее, «расчасовка» всей Куликовской битвы производилась по тексту «Летописной Повести», чтения которой существенно отличаются от соответствующих мест ранних редакций «Сказания». В остальных интересующих нас текстах памятника данное

чтение присутствует, что позволяет отнести его происхождение к первоначальному виду памятника.

18 Татищев В.Н. История Российская. Т. V. М.—Л., 1965. С. 146–147. К сожалению, ряд исследователей достаточно активно привлекает труд В.Н.Татищева для реконструкции событий Куликовской битвы, что, на наш взгляд, не вполне корректно (см. напр.: Кирпичников А.Н. Великое Донское побоище // Сказания... С. 293–294, 298–301, 303).

19 Сказания... С. 65.

20 Демин А.С. Художественные миры древнерусской литературы. М., 1993. С. 112.

21 Нечаев С. Некоторые замечания о месте Мамаева побоища // Вестник Европы. Ч. 118. № 14. Июль. 1821. С. 126–164 (план Куликова поля — Там же: С. 164а). Согласно точке зрения С.Д.Нечаева, поддержанной большинством исследователей, битва проходила в междуречье Дона, Непрядвы и Мечи, т.е. между правым берегом Дона и правым берегом Непрядвы. (См.: Тихомиров Д.И. Краткое описание Куликова поля // ЧОИДР. 1846. Кн. 2. Отд. 4. С. 36; Афремов И.Ф. Указ. соч.; Луцкий Е.А. Куликово поле // Исторический журнал. 1940. № 9. С. 44–54; Ашурков А.Н. На поле Куликовом. Тула, 1976; Бескровный Л.Г. Указ. соч. С. 234; Хорошкевич А.Л. О месте Куликовской битвы // История СССР. 1980. № 4. С. 92; Скрынников Р.Г. Куликовская битва. Проблемы изучения // Куликовская битва в истории и культуре нашей Родины. М., 1983. С. 54–57; Плигузов А.И. [Комментарии] // Живая вода Непрядвы. М., 1988. С. 609–611; Фехнер М.В. Находки на Куликовом поле. К вопросу о месте битвы 1380 г. // Куликово поле. Материалы и исследования (Труды ГИМ. Вып. 73). М., 1990. С. 72–78 и др.)

22 В.А.Кучкин полагает, что сражение проходило в междуречье Дона, Непрядвы и Буйцы, т.е. между правым берегом Дона и левым берегом Непрядвы. См.: Кучкин В.А. Победа на Куликовом поле... С. 16–19.

23 Это относится и к основным силам, и к засадному полку русских: согласно обеим локализациям, южный ветер мог быть только встречным по отношению ним. Отвергая возможность того, что засадный полк, занимая какую-то особую позицию, располагался лицом на север, В.А.Кучкин отметил, что «поскольку Мамай шел на Куликово поле со стороны р.Мечи, русские полки, даже засадный, не могли стоять фронтом к северу». См.: Кучкин В.А. О месте Куликовской битвы // Природа. 1984. № 8. С. 51.

24 Там же.

25 Сказания... С. 25, 41; 73, 96; 103, 119; ПСРЛ. Т. 26. С. 139. (В Лондонском списке Вологодско-Пермской летописи вместо чтения «на запад» — «назади» — Там же. С. 338.)

26 Сл. РЯ XI–XVII вв. Вып. 4. М., 1977. С. 380; Ср.: Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. Т. 3. М., 1990. С. 104.

27 Сказания... С. 65. По мнению А.С.Демина, сообщенному при обсуждении нашего доклада «"Духъ южны" в "Сказании о Мамаевом побоище"» в ИМЛИ РАН, употребление глагола «потягну» с существительным «духъ» (в значении "ветер") во время создания «Сказания» мало-

вероятно; в подобном словосочетании «духъ», действительно, должен был восприниматься как "сверхъестественная сила".

[28] Сказания... С. 40—41, 62, 95—96, 118—119; ПСРЛ. Т. 26. С. 139, 337—338.

[29] См. например.: Сказания... С. 45, 66, 99, 123.

[30] Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 43—44.

[31] Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 155.

[32] Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1. Таллин, 1992. С. 407—408.

[33] Подосинов А.В. Ориентация по сторонам света в древних культурах как объект историко-антропологического исследования // Одиссей. Человек в истории. 1994. М., 1994. С. 38; См. также.: Гуревич А.Я. Категории... С. 89.

[34] Подосинов А.В. Указ. соч. С. 42—45.

[35] См.: Мещерский Н.А. «История Иудейской войны» Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.—Л., 1958. С. 45, 117, 255—256. Ср.: Срезневский И.И. Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. 3. СПб., 1912. Стлб. 1141. См. также.: Лотман Ю.М. Указ. соч. С. 409.

[36] См.: Дмитриевский А.А. Богослужение в русской церкви в XVI в. Часть 1. Казань, 1884. С. 43.

[37] Служба на день Рождества Пресвятой Богородицы. М., 1765. С. 20; Ср.: Минея. Сентябрь. М., 1978. С. 222. Считаем приятным долгом поблагодарить В.В.Кускова, сообщившего нам о существовании подобного чтения в Минее.

[38] Карамзин Н.М. Указ. соч. С. 43; Соловьев С.М. Указ. соч. С. 277.

[39] Тихомиров М.Н. Куликовская битва 1380 года // Повести... С. 370. Ср.: Кирпичников А.Н. Великое Донское побоище... С. 296.

[40] Кучкин В.А. Победа на Куликовом поле... С. 19. Прим. 120.

[41] Сказания... С. 43, 98. Ср. там же. С. 121. ПСРЛ. Т. 26. С. 141.

[42] Сказания... С. 41—43, 96—98.

[43] ПСРЛ. Т. 4. Часть 1. Вып. 1. Пг., 1915. С. 317—318; Там же. Т. 6. СПб., 1853. С. 94.

[44] Там же. Т. 4. Часть 1. Вып. 1. С. 320; Там же. Т. 6. С. 95.

[45] Сказания... С. 45, 99, 123. ПСРЛ. Т. 26. С. 142, 340.

[46] Сказания... С. 65. «Хронометрическая версия» упоминаемого нами списка РНБ, 0.IV.22, легшего в основу при издании варианта «О» Основной редакции, по всей видимости, просто изобилует вторичными чтениями. Так, согласно этой «версии» «поганые одолевают» русских не в 6-м часу, как во всех ранних редакциях (в том числе и в списках Основной), а в 7-м и т.д. По-видимому, автор Киприановской редакции больше доверял рассказу «Летописной Повести», датировав окончание битвы по ее версии. Однако он не пренебрегал и информацией «Сказания», воспользовавшись находящимся в нем упоминанием о начале сражения в третьем часу и позаимствовав оттуда целый рассказ о засадном полке.

[47] Гуревич А.Я. Представления о времени в средневековой Европе // История и психология. Сб. статей. М., 1971. Он же. Категории... С. 43 и далее.

[48] Пронштейн А.П., Кияшко В.Я. Хронология. М., 1981. С. 24.

[49] Гуревич А.Я. Представления о времени... С. 198. Ср.: Ле Гофф Ж. Указ. соч. С. 164–165.

[50] Ле Гофф Ж. Указ. соч. С. 165–166.

[51] Гуревич А.Я. Представления о времени... С. 166. Он же. Категории... С. 52.

[52] Ле Гофф Ж. Указ. соч. С. 166. Гуревич А.Я. Категории... С. 114.

[53] Прозоровский Д.И. О старинном русском счислении часов // Труды 2-го Археологического съезда. Вып. 2. СПб., 1881. После работ Д.И.Прозоровского и Н.В.Степанова (см.: Степанов Н.В. Единицы счета времени (до XIII века) по Лаврентьевской и 1-й Новгородской летописям. М., 1909.) данная проблематика практически не рассматривалась в основных пособиях по исторической хронологии. (Ср.: Черепнин Л.В. Русская хронология. М., 1944. С. 48–49; Каменцева Е.И. Хронология. М., 1967. С. 110; Ермолаев И.П. Историческая хронология. Казань, 1980. С. 110–111; Пронштейн А.П., Кияшко В.Я. Указ. соч. С. 24–26; Климишин И.А. Календарь и хронология. М., 1990 и др.)

[54] Степанов Н.В. Указ. соч. С. 12–18.

[55] Гуревич А.Я. Категории... С. 115.

[56] Наличие умозрительных расчетов Кирика Новгородца или Гонория Августодунского подтверждает лишь то, что время можно было *рассчитать*, не *измеряя* его. (См.: Зубов В.П. Кирик Новгородец и древнерусское деление часа // Историко-математические исследования. Вып. 6. М., 1953. Ср.: Гуревич А.Я. Категории... С. 115–116).

[57] Там же. С. 114.

[58] Арциховский А.В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. М., 1944. С. 86; Черепнин Л.В. Указ. соч. С. 48. Видимо, это и позволяло И.П.Ермолаеву прийти к выводу о том, что «четкое деление суток на часы входит в употребление только приблизительно с начала XV века». (См.: Ермолаев И.П. Указ. соч. С. 110).

[59] Пипуныров В.Н., Чернягин Б.М. Развитие хронометрии в России. М., 1977. С. 12–17. Совершенно естественно, что в индивидуальном употреблении «портативные *экземпляры*» механических часов появляются гораздо позже, чем те же башенные часы,— только начиная с XVI века (см.: Пронштейн А.П., Кияшко В.Я. Указ. соч. С. 26).

[60] Гуревич А.Я. Категории... С. 114.

[61] Там же.

[62] Мурьянов М.Ф. Хронометрия Киевской Руси // Советское славяноведение. 1988. № 5. С. 68.

[63] Степанов Н.В. Указ. соч. С. 14–16.

[64] Там же. С. 17. С тем, что «время обычно указывали по церковным службам», согласна и Е.И.Каменцева (см.: Каменцева Е.И. Указ. соч. С. 110). Эта гипотеза нашла подтверждение и на западноевропейском материале. (Ср.: Гуревич А.Я. Категории... С. 115). Вероятно, определив «точное время» по колокольному звону местного храма, книжник

и заносил в свое сочинение «хронометрическую» информацию о событиях. Определение времени самих служб, как мы указали, могло происходить с помощью песочных часов, измеряющих не точное время, а лишь временные промежутки, скажем, от одной службы до другой.
65 Степанов Н.В. Указ. соч. С. 19.
66 Гуревич А.Я. Категории... С. 121.
67 Там же. С. 120.
68 Кириллин В.М. Символика чисел в древнерусских сочинениях XVI века // Естественно-научные представления в Древней Руси. М., 1988. С. 106.
69 Данилевский И.Н. Библия и Повесть временных лет (К проблеме интерпретации летописного текста) // Отечественная история. 1993. № 1. С. 79.
70 Кириллин В.М. Символика чисел... С. 106.
71 Известно, например, послание старца Филофея Михаилу Григорьевичу Мунехину «О злых днехъ и часехъ» // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 442–455.
72 Симонов Р.А. Объяснение оригинальной трактовки «качеств» хронократоров в древнерусском астрологическом тексте XV века // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI вв. Сб. 3. М., 1992. С. 327–343. См. также: Гуревич А.Я. Категории... С. 117.
73 Кириллин В.М. Символика чисел... С. 83.
74 Он же. Епифаний Премудрый: умозрение в числах о Сергии Радонежском // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 6. Часть 1. М., 1994. С. 80–81.
75 Настольная книга священнослужителя. Т. 4. М., 1983. С. 240, 665.
76 Зелинский А.Н. Конструктивные принципы древнерусского календаря // Контекст — 1978. Литературно-теоретические исследования. М., 1978. С. 94–95.
77 Оксиюк М.Ф. Эсхатология св. Григория Нисского: Историко-догматическое исследование. Киев, 1914. С. 2, 497.
78 Зелинский А.Н. Указ. соч. С. 96–98. Согласно тексту Священного Писания «у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (2 Петр. 3, 8) и «пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний» (Пс. 89, 4–5). (См. также: Зелинский А.Н. Указ. соч. С. 94).
79 Д.С.Лихачев подметил, что композиция «Троицы» Андрея Рублева «вписана в восьмиугольник, образуемый табуретами и подножиями внизу, архитектурными деталями и горкой вверху. Этот восьмиугольник символизирует собой вечность...» (Лихачев Д.С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV — начало XV в.). М.—Л., 1962. С. 129.)
80 Там же.
81 Как отметил А.Н.Робинсон, то, что сражение происходило 8 сентября, в праздник Рождества Богородицы, «в данную эпоху (эпоху создания памятников Куликовского цикла.— В.Р.) имело немаловажное моральное значение». (Робинсон А.Н. Эволюция героических образов в по-

вестях о Куликовской битве // Куликовская битва в литературе и искусстве. М., 1980. С. 12).

[82] Сказания... С. 10, 14, 20, 41, 62, 96; ПСРЛ. Т. 26. С. 139, 338.

[83] Месяцеслов (8 сентября) // Настольная книга священнослужителя. Т. 2. М., 1978. С. 41. Интересно, что в Летописной редакции «Сказания о Мамаевом побоище» мы находим подтверждение того, что спасительный смысл праздника был известен, по крайней мере, составителю этой редакции, а скорее всего — и авторам всех памятников Куликовского цикла («приспе же праздник сентября 8, *начало спасения нашего* рожеству святой богородицы...») (См.: ПСРЛ. Т. 26. С. 139. Ср.: Служба на день Рожества Пресвятые Богородицы... С. 8; Минея. Сентябрь... С. 213; Минея Общая. М., 1993. Л. 16 об.)

[84] Случаи подобного использования числовой символики известны. Так, например, автор одной из редакций «Сказания о Тихвинской Одигитрии» «попытался с помощью сакральной символики чисел (в данном случае — 3, 5, 7, 15.— В.Р.) донести до читателя не выразимую средствами простого языка идею о сокровенном смысле явления иконы и последующих чудесах и событиях». (См.: Кириллин В.М. Символика чисел... С. 107).

[85] Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 123.

С.Н.Азбелев

РОЛЬ КАЗАКОВ В ОСВОБОЖДЕНИИ РУСИ ОТ ОРДЫНСКОГО ИГА

(по письменным и фольклорным источникам)

Борьба за освобождение Русской земли от владычества Орды, как известно, ознаменована двумя эпохальными событиями: Куликовской победой над войском Мамая в 1380 г. и бегством войск Ахмата от границ Руси в 1480 г. В результате Русское государство обрело полный суверенитет и вслед за тем — высокий международный статус. Великий князь Иван III начал титуловаться «царем всея Руси».

Есть ли основания говорить об участии казаков в столь судьбоносных для нашего государства событиях 1380 и 1480 гг.? Такой вопрос мог бы показаться праздным, если придерживаться господствовавших в советской исторической науке представлений о генезисе и исторических судьбах самого русского казачества. Еще со времени С.М.Соловьева в нашей историографии возобладало мнение о довольно позднем появлении казаков в России: их считают по преимуществу потомками великорусских крестьян, бежавших от помещиков при начале закрепощения и особенно интенсивно устремившихся на Дон после окончательного установления крепостного права; формирование русского казачества датируется XVI веком[1].

Но есть и иная точка зрения, идущая в основном от Н.М.Карамзина и относящая к более давним временам существование раннего казачества. Именно она в последнее время получила развитие у некоторых историков-казаков. Появились труды, содержащие довольно смелые гипотезы, стремящиеся найти косвенные аргументы для их обоснования иногда даже в источниках, относящихся к первым векам нашей эры, а порой — и в более ранних. При искреннем стремлении к установлению истины, авторам этих трудов в большей или меньшей степени недостает профессионализма. Приводя массу интересных и часто весьма ценных сведений, отысканных путем самоотверженного труда, они нередко забывают должным образом документировать их, допускают много источниковедческих неточностей, перемежают доказуемые факты домыслами, иной раз свидетельствующими только о неосведомленности в научной литерату-

ре по затронутым вопросам. При всех названных недостатках вполне очевидная, на мой взгляд, польза от таких книг состоит в том, что они будят мысль и настоятельно подталкивают к серьезному пересмотру «хрестоматийных» представлений[2].

Кое-что существенное для такого пересмотра уже было выполнено, но, к сожалению, без достаточного влияния на обобщающие труды. Стоит в данной связи отметить, что прямых предшественников донского и терского казачества с полным основанием видели в бродниках — так именовали летописцы XII и XIII веков обитателей Северного Причерноморья, которые исповедовали православную веру, говорили на русском языке, но не входили в состав населения русских княжеств того времени[3].

Степняки-половцы, разорявшие своими набегами русские земли, были и врагами бродников, которые оказывали помощь русским князьям, о чем не раз сообщает летопись. При первом появлении на юге Восточной Европы татар войско их обрушилось на половцев. Половецкие князья, потерпев жестокое поражение, сумели убедить южнорусских князей выступить против татар совместно с половцами. Тогда бродники примкнули к татарам. Произошла известная битва на реке Калке, где половцы, обратившись в бегство, смяли русские полки, что привело к общему поражению.

По этому поводу Л.Н.Гумилев писал: «Пока киевские князья воевали с половцами, бродники были их союзниками, когда же киевляне столковались с половецкими ханами, бродники нашли союзников в лице монголов и помогли Субудай-багадуру выиграть битву при Калке в 1223 г. Золотоордынские ханы умели ценить оказанную им помощь и оставили бродников спокойно жить в долинах Дона и Терека»[4]. Такой вывод логично вытекает из достоверных исторических данных.

Но бродники все же стали данниками татар. В 1254 году венгерский король Бела IV писал римскому папе, что татары заставили платить дань страны, «которые находятся на восток от нашего королевства, а именно Русь, Куманию, Бродников, Болгарию»[5]. Куманами на Западе называли половцев. После татарского завоевания части их удалось переселиться в Венгрию. Но основная масса осталась под властью Золотой Орды. Болгария тоже вынуждена была платить ей дань. Бродников постигла сходная судьба. Но, в отличие от своих соседей половцев, в тяжелых условиях ордынского владычества бродники-казаки сумели до конца сохранить свою веру, а не только свой язык.

Если берега Терека могли быть местом жительства части казаков еще в те времена, когда соседи называли их бродниками, то собственно гребенские казаки, как поясняет историк казачества Е.П.Савельев, переселились сюда позднее с Дона: в бассейне его находился городок Гребни, откуда, согласно преданию, был прине-

сеи Дмитрию Донскому образ Богородицы Гребневской. «Слово *гребень*,— писал Савельев,— есть чисто казацкое, означающее высшую линию водораздела двух речек или балок. На Дону очень много таких водоразделов и все они называются гребнями. На Кавказе же — еще больше, и многие из них, собственно в Терской области, носят такие же названия»[6].

Как известно, сам термин «казаки» сохранившиеся памятники летописания впервые упоминают под 1444 годом: Никоновская летопись сообщила, что в этом году вооруженные рязанские казаки пришли на помощь воеводам Василия II и содействовали московскому войску в победе над татарским[7]. Но фольклор и некоторые средневековые рукописи относят к значительно более раннему времени существенное участие рязанских и донских казаков в национально-освободительной борьбе против ордынского владычества.

Согласно фольклорным данным, за два с лишним столетия до знаменитого похода в Сибирь донского атамана Ермака, носивший такое же имя рязанский казак совершил подвиг, отображенный местным преданием и воспетый в северорусской былине.

Как известно, первая наша победа в борьбе против Мамая была одержана еще до Куликовской битвы — в 1378 году. Подробностей этого сражения, происходившего на берегу реки Вожи вблизи Рязани, в летописях сохранилось мало. Мамай послал войско под командованием Бегича против московского великого князя Дмитрия Ивановича, который выступил навстречу. Бой начался конной атакой татар на русские полки; их центром командовал сам великий князь, а на флангах — князь Данило Пронский и окольничий Тимофей. Битва завершилась бегством врагов; русские их преследовали, убили при этом многих князей и захватили брошенный неприятельский лагерь[8].

Население Рязанской земли сохранило предание об этой битве. Его записал сто семьдесят лет назад М.Н.Макаров, опубликовавший свою запись в 1838 году[9]. Из нее мы узнаем, что важную роль «в ратном деле 1378 года на Воже» сыграл рязанский казак Ермак. Как сообщало предание, «он с своими сотнями все время скрывался в перелесках между Вожей и Быстрицей и внимательно подстерегал врагов». Когда же московское войско стало изнемогать в битве, Ермак «выскочил из своей засады и решил дело». Но победа досталась ценой гибели самого героя: его задавила толпа татар, обратившихся в бегство. В отличие от предводителя Сибирского похода, погибшего в зрелом возрасте, рязанский казак был очень молод: предание всякий раз называет его имя в уменьшительной форме — «Ермачок».

Подвигу юного Ермака посвящена былина, записанная многократно в разных местах Русского Севера. Лучшую запись сделал от Трофима Рябинина в Кижах П.Н.Рыбников[10]. В этом произве-

дении сведения о подвиге рязанского казака использованы как основа для переработки более древней былины о малолетнем богатыре Михаиле Даниловиче[11].

Когда стало известно о приближении татарского войска, Ермак просит послать его в бой, но князь отговаривает юношу, особенно подчеркивая его молодость, которая в былине даже преувеличивается:

Молодой Ермак, ты лет двенадцати,
На добром коне-то ты не езживал,
В кованном седле ты не сиживал
Да и палицы в руках не держивал,
Ты не знаешь сноровки богатырския...

Но оказалось, что князь напрасно сомневался в воинской подготовке и боевых качествах Ермака. Получив разрешение не биться с татарами, а только «повыехать в раздольице чисто поле, посмотреть на силушку поганую», молодой воин снарядился, однако, для боя:

Садился Ермак на добра коня,
Берет с собой палицу булатную,
Берет вострое копье он мурзамецкое;
Он повыехал в раздольице чисто поле.

Вопреки княжескому запрету Ермак вступает в бой —

Посмотрел Ермак на силушку великую:
Его сердце богатырско не ужáхнулось.
Он зовет себе Бога на помóчь,
Въехал-то он в силушку великую,
Стал он эту силушку конем топтать,
Конем топтать, копьем колоть.
Бьет он эту силушку, как траву косит...

Старшие богатыри с трудом сумели остановить юношу, который «бился целые суточки, не едаючись и не пиваючись», пока не «побил он эту силушку великую». Остатки вражеского войска обращаются в бегство, но сам герой гибнет:

Со этыих побоев со великиих,
Со этыих с ударов со тяжелыих, —
Кровь-то в нем была очень млáдая, —
Тут молодой Ермак он преставился.

Былина сосредоточила внимание на действиях одного персонажа, что традиционно для произведений героического эпоса. Рассказчики предания называли и двух сподвижников Ермачка — «казачьих богатырей Рогожу и Чайцу». В предании нет каких-либо

следов воздействия фольклора о покорителе Сибири атамане Ермаке Тимофеевиче. Но былина такое влияние испытала: во всех вариантах упоминается отчество «Тимофеевич»; однако этим только и ограничивается соотнесенность ее с историческим лицом XVI столетия. В большинстве вариантов былины нет речи о гибели юного Ермака. По справедливому заключению В.Я.Проппа, такие варианты «художественно менее значительны и интересны»[12].

Сведения об участии казаков в самой Куликовской битве можно найти не только в произведениях фольклора. Как писал еще в восемнадцатом столетии основательно изучавший историю казачества русский генерал А.И.Ригельман, «краткая Московская летопись напоминает нам, что перед сражением московского великого князя Димитрия Ивановича с Мамаем поднесена ему донскими казаками икона Донская, которая ныне в Москве в Донском монастыре находится»[13]. Сам летописный текст, использованный Ригельманом, пока не найден, но более развернутое указание обнаружил позднее известный историк И.Е.Забелин в другом источнике. Это предисловие к «Вкладной книге» московского Донского монастыря, написанное его архимандритом в 1692 г. Как сообщал Забелин, «здесь между прочим говорится: "Того ради последи прославися образ Пресвятые Богородицы Донской, зане в<великому> к<нязю> Димитрию Иоанновичу Донские казаки, уведавши о пришествии благоверного в<еликого> к<нязя> Димитрия Иоанновича в междоречии Дону и Непрядвы, вскоре в помощь православному воинству пришли бяше и сей Пречистые Богоматере образ в дар благоверному и в<великому> к<нязю> Димитрию Иоанновичу и всему православному воинству в сохранение, а на побеждение нечестивых агарян вручили"»[14].

Летописная повесть о Куликовской битве сообщала общую численность войск, собравшихся под знамена Москвы; каков был их состав, здесь не говорилось. Более подробные сведения дошли в разных редакциях и списках так называемого «Сказания о Мамаевом побоище». Оно основывалось, очевидно, на устных сказаниях, бытовавших затем параллельно с письменными своими обработками, продолжавшими черпать дополнительные сведения из устной традиции, которая, в свою очередь, испытывала воздействие традиции рукописной[15].

В этом произведении есть сведения о деяниях Захария Тютчева (дальнего предка поэта Федора Ивановича Тютчева). Разные редакции «Сказания о Мамаевом побоище» рассказывают о том, как великий князь Дмитрий Иванович отправляет Захария Тютчева послом к Мамаю, уже выступившему с армией против Москвы. Мамай, едва не казнив Захария за дерзость, отослал его с оскорбительным письмом к русскому князю. Захарий на обратном пути

рвет это письмо, и русские, предупрежденные гонцом Захария, берут в плен сопровождавший его отряд татар.

Более ярко изображен этот эпизод в устном героическом сказании о Куликовской битве, которое записал А.Харитонов в Шенкурском уезде около полутора веков назад и тогда же издал А.Н.Афанасьев. Сказание повествует и об участии Захария, названного здесь Тютриным, в самой битве. Уже на обратном пути он посылает князю Дмитрию Ивановичу весть, что пора по всей Русской земле собирать войска для отпора Мамаю. «А я пойду,— сообщает Захарий,— в свое место, стану собирать мохначей, бородачей — донских казаков». Эти слова можно понять так, что из среды донских казаков происходил и сам Захарий Тютчев.

Перед битвой русское войско разделили на полки; военачальники кидают жребий — «кому первому на татаровей поганых идти? Первый жеребий выпал русскому послу Захарью Тютрину, с мохначами, бородачами — донскими казаками».

Описывается начало боя: «Засряжалась рать-сила могучая на поле на Куликове на кровавое побоище: перёд держал русский посол Захарий Тютрин с мохначами, бородачами — донскими казаками. Палась им встретў сила Мамая безбожного: когда сила с силою сходилась, мать сыра земля подгибалась, вода подступалась». После окончания схватки передовых полков «учали смечать: у кого сколько силы пало? У русского посла Захарья Тютрина на одного мохнача, бородача — донского казака по две тысячи по двести татаровей выпало».

Бой продолжают другие русские полки. Как известно по письменным источникам, к концу сражения татары, несмотря на свои огромные потери, стали одолевать, но исход Куликовской битвы решило неожиданное для них выступление ударившего во фланг засадного полка русских, спрятанного в дубраве. Это был тактический прием, уже примененный, согласно преданию, казаками Ермака-рязанца.

В устном сказании о Куликовской битве говорится: «Втёпор сила Мамая безбожного, пса смердящего, нашу силу побивать стала. Русский посол Захарий Тютрин с мохначами, бородачами — донскими казаками, Семен Тупик, Иван Квашнин и семь братьев Белозерцев и вся Дмитрия Ивановича сила-рать могучая Господу Богу возмóлились: "Господи Иисусе, истинный Христос, Дон-Мать Пресвятая Богородица! Не попустите некрещеному татарину наругаться над храмами вашими пречистыми, пошлите нам заступника Георгия Храброго". Из-за тех ли темных лесов, зеленых дубрав выезжает сильное воинство; ударилось оно на силу Мамая безбожного». Войско Мамая не выдерживает натиска и обращается в бегство[16].

По изложению это устное сказание местами приближается к сказке, но основным своим содержанием соответствует тому, что мы находим в летописях. Можно поставить вопрос: не относятся ли к сказочным подробностям отсутствующие в сохранившихся летописях упоминания об участии казаков в событиях 1380 года?

Ответить на такой вопрос помогает другая версия сказания о Куликовской битве. Она обнаружена недавно в старообрядческой рукописи. Здесь несколько иначе назван интересующий нас герой: это «Руские земли посол князь Захарей Тютнев». Подобно устному сказанию, в этой рукописи говорится, что, возвращаясь от Мамая и побив на пути татарский отряд, Захарий «отписал грамоты и ерлыки на великое Московское государство к великому московскому князю Димитрею Ивановичу», а сам начал «собирать волных казаков».

Упоминания о казаках есть и далее, причем они названы здесь черкасскими. Например, говорится о сборе войск: «И еще пришел князь Захарей Тютнев с волными козаками, с черкасками казаками на помощь к великому князю Димитрею Ивановичу».

Сказание, сохранившееся в новонайденной старой рукописи, содержит одно важное уточнение сравнительно с устным текстом, который записал А.Харитонов: говорится, что «князь Михайло Брянской» был во главе «черкаских казаков», и под его главенством «пошли оне драться против востошного царя Мамая безбожного»[17]. По другим источникам мы знаем, что одним из воевод засадного полка был князь Роман Михайлович Брянский, а среди погибших в бою — Михаил Бренок (принятый татарами за великого князя). По-видимому, устная традиция в данном случае как бы совместила их в одном лице. Но, во всяком случае, перед нами частичное подтверждение мысли историка казачества И.Ф.Быкадорова, полагавшего, что «засадный полк состоял из казаков»[18].

Наименования казаков в разных версиях сказания донскими и черкасскими друг другу не противоречат: в Черкасске (позже — станица Старочеркасская) долгое время был центр донского казачества, перенесенный затем в Новочеркасск.

В устном сказании участники Куликовской битвы обращаются к образу Богородицы Донской: «Дон-Мать Пресвятая Богородица!» Находящаяся сейчас в Москве икона Донской Богоматери, согласно недавнему заключению искусствоведов, является «древней копией с несохранившейся коломенской иконы» и «была написана Феофаном Греком между 1380 и 1396 гг.» специально для Москвы. Оригиналом служила погибшая при пожаре в 1739 году икона в виде хоругви, которая находилась в русском войске на Куликовом поле, а затем сохранялась в Коломне, бывшей местом сбора войск, шедших против Мамая[19].

Таковы сведения, находящиеся в независимых друг от друга памятниках. Устные произведения были записаны в XIX веке, другие свидетельства дошли до нас в рукописях XVII и XVIII столетий (не знаем, к какому времени относилась рукопись летописи, использованная А.И.Ригельманом). Как известно, не сохранилось описаний знаменитой битвы 1380 года в рукописях того же времени. Подробные повествования о ней дошли только в сравнительно поздних списках — отчасти XVI-го, а главным образом, XVII-го и XVIII-го, и даже XIX-го столетий. Естественно, что мы вправе доверять основному содержанию известий об участии казаков в сражении на Куликовом поле в такой же степени, в какой доверяем остальным рассказам о ней, находящимся в других источниках той же давности.

Если отсечь свойственные вообще таким произведениям поэтические домыслы, то остается правдоподобное историческое зерно. Донские казаки пришли на помощь москвичам, принеся с собой образ Божьей Матери: «Войско несло этот образ, в виде хоругви, во время битвы 8 сентября 1380 года, в день праздника Рождества Пресвятой Богородицы»[20]. Можно полагать, что казаки были и в составе передового полка, принявшего на себя первый удар вражеской армии, и в засадном полку, который решил исход сражения на Куликовом поле.

Если достоверность исторической основы фольклорных повествований, о которых шла речь выше, в той или иной степени могла бы стать предметом спора, поскольку эти сведения не отобразились в достаточно ранних летописных сводах, безусловно восходящих к записям современников, то начиная с 1468 г. имеем и летописные известия, аутентичность которых не может подвергаться никакому сомнению. При этом речь идет уже не о помощи москвичам со стороны пришлых донских или рязанских казаков, как это имело место во времена Дмитрия Донского и Василия II, а о властном использовании казацких отрядов Иваном III, который, по-видимому, располагал ими в самой Москве.

Уже к началу его правления относятся известия ряда летописей о казаках, служивших под командованием воеводы Ивана Руно. Они вели военные действия против казанских татар, которые разоряли своими набегами русские земли и уводили пленников, продаваемых потом в рабство.

Летописи сообщают, что весной 1468 года после Пасхи Иван III «послал на Каму воевати мест Казаньскых с Москвы к Галичу Руна с казакы»; к ним присоединились воеводы из Галича и других приволжских мест, разоряемых казанцами, и отряд отправился далее «в судех на Николин день»[21]. Двигались сначала по реке Вятке, а затем, спустившись по Каме, русские ответили на действия татар разорением казанских пределов. Встретив отряд казанцев,

Иван Руно приказал своим людям вступить в бой. Татарский воевода попал в плен, отряд его был уничтожен, а ратники Ивана Руно, потеряв только двух человек убитыми и 60 ранеными, благополучно вернулись в Москву.

Более крупные силы были посланы непосредственно против Казани в следующем году. Летописи прямо не говорят, находились ли опять казаки в составе русского войска, но трудно сомневаться, что основу его они составили и на этот раз. Дело в том, что, хотя главным воеводой был назначен Константин Беззубцев, он остался в Нижнем Новгороде, а ратники по своей воле отправились дальше к Казани, выбрав из своей среды воеводой Ивана Руно — того самого, который возглавлял казаков в прошлогоднем походе. Отплыв из Нижнего Новгорода, отряд под командованием Ивана Руно ночью подошел к Казани. Внезапно проникнув ранним утром в городские посады, русские зажгли их, побили казанцев и освободили множество томившихся в Казани христианских пленников[22].

Позже Иван III сумел подчинить себе Казанское ханство. Но до того было покончено с зависимостью Русского государства от Орды. Важная роль в этом принадлежала, очевидно, казакам, которые ранее в качестве судовой рати успешно действовали против казанцев.

Как известно, в 1480 году ордынский хан Ахмат привел на Русь огромное войско, дошедшее до пограничной в то время реки Угры невдалеке от Москвы. На противоположном берегу заняло оборону войско Ивана III. Оно не переправлялось через Угру, но и пресекало попытки сделать это со стороны татар. Неподвижное противостояние двух армий продолжалось месяц, после чего Ахмат поспешно отступил и вернулся в степи. Одновременно отошли от Угры и русские войска. Как писал Карамзин, «Иоанн, распустив войско, с сыном и братьями приехал в Москву славословить Всевышнего за победу, данную ему без кровопролития»[23].

Победа досталась Ивану III без сражения на Русской земле, но благодаря военным действиям в самой Орде. Сведения об этом сохранились в некоторых источниках. «Казанский летописец» сообщал, что Иван III втайне послал «Златыя орды пленити служивого своего царя Иурдовлета Городецкого, с ним же воеводу князя Василья Ноздреватого Звенигороцкаго со многою силою». Пока Ахмат «стояше на Руси», они «Вольгою в лодиях пришедше на Орду» и всех находившихся там (как и весь татарский скот) частью захватили, частью же «огню и воде и мечю предаша». Это и повлекло за собой конец вражеского вторжения на Русь: «И пребегоша вестницы ко царю Ахмату, яко Русь Орду его пслениша, и скоро в том часе царь от реки Угры назад обратися бежати»[24].

Сказанное неудивительно, ибо, согласно уточнениям других летописей, разгром ордынской столицы был сокрушительным: «юрты

все разориша, коих же обретоша, тех всех побиша и в плен отведоша и пустую учиниша, и от того времени Орда оная до конца оскуде»[25] (согласно другому тексту — «Орда от того вконец запусте»[26]). Даже в разрядных книгах XVII века нашлось упоминание, что некогда «татарские цари жили в Орде на луговой стороне Волги реки, на реке Ахтубе», но «по милости всесильнаго в Троице славимаго Бога» русские «на Ахтубе Орду войною разорили и учинили пусту»[27].

Из кого же состояла судовая рать, совершившая отважный и дерзкий рейд в столицу Орды? Прямого ответа в летописях нет, но уже по аналогии с предыдущим надо думать, что в ее составе были казаки. Такое предположение подкрепляет, как увидим, ряд косвенных данных.

Возглавлявший эту рать Нордоулат был братом крымского хана, с которым Иван III заблаговременно вступил в союз против их общего врага Ахмата[28]. Незадолго до его выступления Нордоулат, как сообщает летопись, пришел «служити» Ивану III[29] и получил позднее от него титул вассального «царя Городецкого»[30] — соответственно названию удела, данного ему на восточной окраине Русского государства. Городец, ставший владением Нордоулата, находился в тех местах, которые часто подвергались казанским набегам и служили плацдармом ответных действий казаков. Из них поэтому и могло состоять войско Нордоулата на Руси — помимо, конечно, татарских князей и уланов, сопровождавших его как крымского царевича.

Союз Ивана III с крымским ханом продолжался и после 1480 г.: оба они стремились покончить с остатками могущества ханов Орды. Нордоулат же оставался на Руси (здесь он умер между 1498 и 1503 годами)[31] и продолжал служить Ивану III.

Русскому государю представился вскоре случай отблагодарить крымского хана за то, что крымские войска в 1480 г. нейтрализовали действия польско-литовского короля, на которого рассчитывал тогда Ахмат как на своего союзника.

Никоновская летопись сообщает, что в 1491 г. Иван III «на помощь крымскому царю Мин-Гирею отпустил воевод своих в Поле под Орду»; после перечисления их имен говорится: «да Мердоулатова сына царевича Сатылгана с уланы и со князи и со всеми казаки послал вместе же со своими воеводами»[32]. В более раннем Сокращенном летописном своде 1495 г. это известие читается с уточнением: «А к царю к Нудровлату послал князь великий грамоты свои, чтобы отпустил сына своего царевича Салтыгана на поле же с уланы и с князи и с всеми казакы»[33]. Из приведенного текста ясно, что именно казаки были главной силой, которой располагал на русской службе Нордоулат. Следовательно, из казаков и состо-

яла (по крайней мере — в основном) его судовая рать, разгромившая в 1480 году столицу Орды.

Вернемся к Карамзину. Описав этот разгром, он заключал: «Нордоулат удалился; а хан, сведав о разорении улусов, оставил Россию, чтобы защитить свою собственную землю. Сие обстоятельство служит к чести Иоаннова ума: заблаговременно взяв меры отвлечь Ахмата от России», он «ждал их действия и для того не хотел битвы»[34]. Можно, по-видимому, добавить, что «сие обстоятельство» служит и к чести казаков, своим походом избавивших Россию от кровопролития, результат которого еще не был заранее предрешен.

Через семь лет после бегства Ахмата Иван III подчинил Казань, сделав ханом ее своего вассала. Соответственно официальный титул русского монарха приобрел такой вид: «Иоанн, Божиею милостию великий государь, царь всеа Русии, Володимерский и Московский, и Новогородский, и Псковский, и Тферский, и Югорский, Вятчский и Пермский, и Болгарский, и иных»[35] — титулование «Болгарским» имеет в виду Казанское ханство, занимавшее земли древней волжской Болгарии.

Царский титул Ивана III за последние десятилетия его правления стал привычен и для подданных государя, и для монархов зарубежных[36]. Но покорность державному владыке казанского вассала, как обнаружилось, была притворной. В конце жизни Ивана III, пользуясь его болезнью, правитель Казани вышел из повиновения, вторгся с войском на Русь и начал жестокие военные действия. Смерть застигла русского царя во время приготовлений к большому походу на Казань, немалая роль в котором отводилась, должно быть, казакам. Об этом свидетельствует народная песня, сохранившаяся от тех времен и записанная А.А.Догадиным из уст астраханских казаков. В песне «молодой казак» стоит на часах у гроба и обращается к умершему монарху:

«Ты восстань, восстань,
Ты, наш православный царь, <...>
Царь Иван Васильевич,
Ты, наш батюшка!
Ты взгляни, взгляни
На свою силушку. <...>
Твоя силушка
Скоро во поход войдет. <...>
Как под тот-то славный
Казань, Казань-город»[37].

Несомненно, что царь Иван Васильевич, к которому обращены слова казака в песне, это Иван III, а не Иван IV, умерший через тридцать с лишним лет после того, как Казань вошла в состав

Русского государства и отпала необходимость совершать туда военные походы[38]. Роль казаков в окончательном подчинении Казани — особая тема, рассмотрение которой тоже требует привлечения как письменных, так и фольклорных источников.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Новейшая компилятивная работа, стремящаяся еще раз обосновать такой взгляд: Мамонов В.Ф. История казачества России. Екатеринбург — Челябинск, 1995. Т. 1.

2 См.: Быкадоров И.Ф. История казачества. Прага, 1930. Кн. 1; Савельев Е.П. Казаки. История. Владикавказ, 1991; Гордеев А.А. История казаков. М., 1992. Ч. 1. Вторая из перечисленных книг является не совсем полным переизданием библиографического раритета — работы, печатавшейся отдельными выпусками перед революцией 1917 г. в Новочеркасске, третья — переиздание сочинения, написанного в эмиграции. Примыкает к этим книгам совсем недавнее обширное сочинение полубеллетристического характера: Нелепин Р.А. История казачества. СПб., 1995. Т. 1. Переизданный в Москве в 1992 г. репринтным способом трехтомный «Казачий словарь-справочник» Г.В.Губарева и А.И.Скрылова (Кливленд и Сан-Ансельмо, 1966—1969) в тех своих статьях, где речь идет о ранней истории казачества, имеет, к сожалению, те же недочеты, что и названные труды историков-казаков.

3 См.: Мавродин В.В. Славянорусское население Нижнего Дона и Северного Кавказа в 10—15 веках // Ученые записки Ленинградского педагогического института им. А.И.Герцена. Л., 1938. Т. 11. С. 7—49; Волынкин Н.М. Предшественники казачества — бродники // Вестник Ленинградского университета. Л., 1949. № 8. С. 55—62.

4 Гумилев Л.Н. Открытие Хазарии. М., 1966. С. 177.

5 Codex diplomaticus Hungariae. Ed. G.Fejer. Budae, 1829. T. 4. Vol. 2. P. 219.

6 Савельев Е.П. Казаки... С. 239. Согласно данным, которые довольно подробно приводил самый ранний историк казачества А.И.Ригельман, переселение произошло в начале XVII столетия, в связи с событиями Смутного времени. См.: Ригельман А. История или повествование о донских казаках, отколь и когда они начало свое имеют и в какое время и из каких людей на Дону поселились, какие их были дела и чем прославились и проч. <...> 1778 года. М., 1846. С. 138—139.

7 См.: Полное собрание русских летописей (далее: ПСРЛ). СПб., 1901. Т. 12. С. 62. А.А.Гордеев в названной выше книге на с. 121, сообщив об этом факте, дает глухую и неверную ссылку на источник.

8 См., например: ПСРЛ. М., 1994. Т. 39. С. 118.

9 См.: Русские предания, изданные М.Н.Макаровым. М., 1838. Кн. 1. С. 71—72.

10 См.: Песни, собранные П.Н.Рыбниковым. Изд. 2-е. М., 1909. Т. 1. С. 35—43. Ниже цитируется эта запись. Обзор всех известных к тому времени вариантов был произведен в статье: Оксенов А.В. Ермак в былинах русского народа // Исторический вестник. СПб., 1892. Т. 49.

№ 8. С. 424–442. Автор, не знакомый с преданием о Ермаке, полагал, что прототип героя былины — покоритель Сибири, и отсылал к труду О.Ф.Миллера, которому тоже не было известно упомянутое предание.

11 См. об этом: Азбелев С.Н. Историзм былин и специфика фольклора. Л., 1982. С. 138–139; библиография вариантов обеих былин — на с. 284 и 290.

12 Пропп В.Я. Русский героический эпос. Л., 1955. С. 323.

13 Ригельман А. История или повествование о донских казаках, отколь и когда они начало свое имеют, и в какой время и из каких людей на Дону поселились, какие их были дела и чем прославились и проч. <...> 1778 года. М., 1846. С. 6.

14 Забелин И.Е. Историческое описание Московского ставропигиального Донского монастыря. 2-е изд., исправленное и дополненное. М., 1893. С. 3–4.

15 См. подробнее: Азбелев С.Н. Об устных источниках летописных текстов. (На материале Куликовского цикла) // Летописи и хроники. 1980 г. В.Н.Татищев и изучение русского летописания. М., 1981. С. 143–146.

16 Народные русские сказки А.Н.Афанасьева в трех томах. М., 1985. Т. 2. С. 377–383.

17 Мелихов М.В. «Сказание о Мамаевом воинстве» // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1989. Т. 42. С. 393–403. См. также: Мелихов М.В. Вновь найденный текст «Сказания о Мамаеве воинстве» (сыктывкарский список конца XVIII в.) // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л., 1988. С. 26–38.

18 См.: Быкадоров И.Ф. История казачества... С. 84. Однако автор ошибочно писал, что это «говорится» в устном сказании, которое опубликовал А.Н.Афанасьев.

19 См.: Кочетков И.А. Является ли икона «Богоматерь Донская» памятником Куликовской битвы? // Древнерусское искусство XIV–XV вв. М., 1984. С. 36–45.

20 Киселев А. Чудотворные иконы Божией Матери в русской истории. М., 1992. С. 50. Существует еще упомянутая выше икона Богородицы Гребневской. Согласно Е.П.Савельеву, «услышав, что московский великий князь Дмитрий Иванович собирает войска на решительную борьбу с татарами, донские казаки из городков Сиротина и Гребни поспешили к нему на помощь и поднесли накануне Куликовской битвы, бывшей 8 сентября 1380 г., икону-хоругвь Донской Богородицы и образ Богородицы Гребневской» (Савельев Е.П. Казаки... С. 195; неточная отсылка дается автором только к цитированной выше публикации И.Е.Забелина).

21 Московский летописный свод конца XV века // ПСРЛ. М.—Л., 1949. Т. 25. С. 280. Аналогично в ряде других летописей — Воскресенской, Львовской, Никоновской (ПСРЛ. СПб., 1859. Т. 8. С. 153; СПб., 1901. Т. 12. С. 119; СПб., 1910. Т. 20. 1-я половина. С. 279).

22 См.: Московский летописный свод конца XV века... С. 281–282. Аналогично — в тех же летописях (соответственно — с. 155–156, 120–122, 279–281). Весьма приблизительно передал эти события И.Ф.Бы-

кадоров, смешав два похода разных лет и дав неточную ссылку на источник (см. С. 101—102 указанной его книги). При этом автор полагал, что Иван Руно — казачий атаман; в действительности это был московский боярин, попавший позже в опалу, но отнюдь не вследствие своих военных успехов (как безосновательно писал Быкадоров). См.: Веселовский С.Б. Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969. С. 156—158.

23 Карамзин Н.М. История государства Российского. М., 1989. Кн. 2. Т. 6. Стлб. 99.

24 ПСРЛ. СПб., 1903. Т. 19. Стлб. 7—8.

25 Новый летописец, составленный в царствование Михаила Феодоровича, издан по списку князя Оболенского. М., 1853. С. 15.

26 Российская национальная библиотека. Отдел рукописей. Собр. М.П.Погодина, № 1623. Л. 73.

27 Выписка в Разряде о построении новых городов и черты. Копия снята А.А.Голомбиовским с документа, хранящегося в Московском архиве Министерства юстиции // Известия Тамбовской ученой архивной комиссии. Тамбов, 1892. Вып. 33. С. 49.

28 См.: Сборник Русского исторического общества. СПб., 1884. Т. 41. С. 18—19.

29 Никоновская летопись // ПСРЛ. СПб., 1901. Т. 12. С. 197.

30 См.: Вельяминов-Зернов В.В. Исследование о касимовских царях и царевичах. СПб., 1863. Ч. 1. С. 138.

31 См.: Смирнов В.Д. Крымское ханство под верховенством Оттоманской порты до начала XVIII века. СПб., 1887. С. 288—289.

32 ПСРЛ. СПб., 1901. Т. 12. С. 228.

33 ПСРЛ. М.—Л., 1962. Т. 27. С. 361.

34 Карамзин Н.М. История государства Российского. М., 1989. Кн. 2. Т. 6. Стлб. 99. Некоторые историки позже высказывали сомнения в достоверности известий о разорении Орды судовой ратью, которую послал Иван III. Неосновательность таких сомнений недавно убедительно показал А.А.Шенников (см.: Шенников А.А. Червленый Яр. Исследование по истории и географии Среднего Подонья в XIV—XVI вв. Л., 1987. С. 45—49).

35 Цитирована грамота, врученная послами Ивана III бургомистру Любека в 1498 г. (Памятники дипломатических сношений России с державами иностранными. СПб., 1851. Ч. 1. Стлб. 87).

36 См.: Соловьев С.М. История России с древнейших времен. М., 1960. Кн. 3. С. 145—146.

37 Исторические песни XIII—XVI веков. М.—Л., 1960. С. 475. Отточиями обозначены опущенные при цитации повторы.

38 См.: Амелькин А.О. О ком плачет часовой? // Живая старина. М., 1996. № 2. С. 29—30.

Кришна Пал (Индия)

ЖАНРОВО-КОМПОЗИЦИОННОЕ СВОЕОБРАЗИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ АФАНАСИЯ НИКИТИНА

Все литературоведы, занимавшиеся историей и теорией жанра путевых записок, определяли «Хождение за три моря» Афанасия Никитина как «торговое», «купеческое», «коммерческое» хождение. Наиболее детальную жанровую характеристику этого памятника дал профессор Н.И.Прокофьев, охарактеризовав его как «купеческое» хождение и выделив основные признаки этой жанровой разновидности: преобладание светского начала над религиозным, яркое проявление в тексте купеческих интересов и склонностей рассказчика, его личности, энциклопедизм интересов автора, поразительная национальная и конфессиональная терпимость и уважительное отношение к людям и обычаям других стран[1]. Наблюдения известного исследователя путевой литературы русского средневековья верно отражают специфику этой жанровой формы. Основываясь на его работах в этой области, мы попытаемся охарактеризовать жанрово-композиционное своеобразие «Хождения за три моря».

Путевые записки строятся из разных типов очерков, и преобладание того или иного типа во многом определяет специфику жанровой природы произведения. В основе хождений лежит путевой очерк, где рассказывается о передвижении путешественника из одного пункта в другой. «А ис Июнеря есмя вышли на Оспожин день к Бедерю, к болшему их граду. А шли есмя месяць до Бедеря; а от Бедеря до Кулонкеря 5 дни; а от Кулонгеря до Кольбергу 5 дни. Промежу тех великих градов много городов; на всяк день по три городы, а ино и по четыре городы; колко ковов, толко градов. От Иювиля до Чунеря 20 ковов, а от Июнеря до Бедеря 40 ковов, а от Бедеря до Кулонгеря 9 ковов»[2] (8). Путевой очерк строился как описание движения путешественника в пространстве и времени с обязательной фиксацией его положения относительно заданной географической точки или заданного времени[3]. Очерк этого типа обычно содержал указание на маршрут движения, расстояние между населенными пунктами в «туземных» или русских мерах длины, время, за которое был совершен переход или переезд из одного места в другое («до Силяна 2 месяца итти морем, а до

Келекота месяц итти»). Кроме того, в нем указывалось на способ передвижения (пешком, верхом, в повозке, в лодке и т.п.), характер дороги («морем все то хожение», «итти сухом», «сквозе градо дорога», «пришла гора велика и деберь зла»), на специфические условия пути («ветр нас стречает злый, не дасть нам по морю ходити»), на места остановок для отдыха («а в Гурмызе был есми месяць»).

Как православный христианин, Афанасий Никитин даже в среде иноверцев (мусульман, индуистов, язычников) пытался определять время в привычной для русских системе, ссылаясь на религиозные праздники православной церкви: «Пришел еси в Гурмыз за четыре недели до Велика дни» (6); «В Ындейской земли... зима... стала с Троицына дни» (7); «Ис Июнеря есмя вышли на Оспожин день» (8); «Весна же у них стала с Покрова святыа Богородица» (9).

В отличие от паломнических хождений, в которых был широко распространен пространственно-топографический очерк с описанием священных для христиан городов (Иерусалим, Константинополь, Киев), «индийское» хождение Афанасия Никитина фактически лишено этого типа очерка. Исключение составляет рассказ Никитина о городе Джуннар: «Чунерей же град есть на острову на каменном, не оделан ничем, Богом сотворен. А ходят на гору день по одному человеку: дорога тесна, а двема проити нелзе» (7). Как отмечал Прокофьев, все писатели, создавая топографический очерк о каком-либо городе, давали обязательную привязку к местности (реке, перекрестку дорог, памятному историческому месту и т.п.)[4]. В данном случае речь идет о цитадели, расположенной на скале к юго-востоку от современного города, где в древности была ставка полководца Асад-хана. Невнимание Никитина к пространственно-топографическому очерку объясняется не эстетической, а религиозной причиной: города, которые он посещал,— центры магометанской и индуистской культур.

Светские интересы путешественника сказались в том, что он подробно описывает вооружение, стратегию и тактику, структуру индийских войск, их полководцев. Описание города Виджаянагар на реке Тунгабхарда строится, например, как военно-топографический очерк: «А индийский же салтан Кадам велми силен и рати у него много. А сидит в горе в Биченегере, а град же его велми велик. Около его три ровы, да сквозе его река течет. А с одну страну его женгель злый, а з другую страну пришол долъ и чюдна места велми, угодна все. На одну же страну прити некуды, сквозе градо дорога, а града же взяти некуды...»(16). По сообщению Абд-ар Раззака Самарканди, побывавшего в этом городе в 1442—1443 годах, он был расположен на склоне горы и окружен несколькими рядами стен. На подступах к крепости были врыты огромные камни в рост человека. Протяженность стен составляла двенадцать верст, в них

было девять ворот. В центре укрепленного района находилась цитадель, а в ней — дворец раджи. Город охранял гарнизон в двенадцать тысяч воинов[5]. Существует мнение, что Афанасий Никитин побывал в этом городе и сделал зарисовки с натуры. Путешественник со знанием дела описал оборонительные сооружения города, высоту стен и глубину рвов, устройство ворот и башен. Профессиональное с военной точки зрения описание города-крепости в «Хождении за три моря» не противоречит тому, что автор этого произведения был купцом. В средние века торговый человек должен был быть и хорошим воином, охраняя свой товар во время путешествия. Из рассказа Никитина мы знаем, что русские купцы, чей корабль в устье Волги штурмовали татары, застрелили из луков двух нападавших.

Русского путешественника-писателя особо заинтересовало тяжелое вооружение индийской армии — боевые слоны, к рассказу о которых он возвращается дважды в «бидарских» очерках: «Выехал султан... ино с ним... триста слонов наряженых в доспесех булатных да з городки, да и городкы окованы. Да в городкех по 6 человек в доспесех, да и с пушками, да и с пищалми, а на великом слоне по 12 человекъ. Да на всяком по два проборца великых, да к зубам повязаны великые мечи по кентарю, да к рылу привязаны великыа железныа гири. Да человекъ седит в доспесе промежу ушей, да крюк у него железной великой, да тем его правят» (13).

Афанасий Никитин может считаться одним из первых представителей русской военной статистики. В его военно-топографических очерках много статистических выкладок, что было характерно, например, для русских военно-исторических журналов второй половины XIX в. «Султан выехал из града Бедеря,— пишет Никитин.— Да с нимь возырев выехало 26 возырев; 20 возыревъ бесерменьских, а 6 возыревъ индийских. А с султаном двора его выехало сто тысяч рати своей конных людей, а двесте тысяч пеших, да 300 слонов з городки да в доспесех, да сто лютых зверей на двою чепехъ. А з братом салтановымь вышло двора его 100 тысяч пеших людей да 100 слонов наряженых в доспесех. А за Малханом вышло двора его 20 тысяч конныхъ, а пеших 60 тысяч, да 20 слонов наряженых. А з Бездеханом вышло 30 тысяч конных и з братом, да пеших сто тысяч, да слонов 25 наряженых с городки. А с Сулханом вышло двора его 10 тысяч конных, а пеших 20 тысяч, да 10 слонов з городки. А с Возыр-ханом вышло 15 тысяч конных людей, да пеших 30 тысяч, да 15 слонов наряженых. А с Кутовалханом вышло двора его 15 тысяч конных да пеших 40 тысяч, да 10 слонов. А со всяким возырем по 10 тысяч, а с ыным 15 тысяч конных, а пеших 20 тысяч» (15). При кажущемся преувеличении военных сил Индии, которое возникает при чтении этого отрывка,

историки считают, что Афанасий Никитин реально оценивал военную мощь государства Бахманидов[6].

Для военно-статистического очерка характерны перечислительные интонации, попытка связать количественные показатели армии с качественной ее оценкой, выделение наиболее существенных в военном отношении признаков: наличие боевых слонов, конницы, пехоты, «лютых зверей» (гепардов). В очерке указано на число визирей, отправившихся в поход, причем в сознании путешественника они четко делятся на «бесерменских» и «индийских». Афанасий Никитин подробно описал военные силы не только бахманидского султана Мухашеда III, но и его вассалов: Мал-хана, Бездер-хана, Сул-хана, Возыр-хана, Кутовал-хана. Возможно, эти статистические выкладки в тексте «Хождения за три моря» явились результатом воздействия на него «Сказания об Индийском царстве», герой которого царь Иоанн рассказывал: «А обедають со мною на трапезе по вся дни 12 патриархов, 10 царей, 12 митрополитов, 45 протопопов, 300 попов, 100 диаконов, 50 певцев, 900 крилосников, 365 игуменов, 300 князей; а во зборной моей церкви служатъ 300 игуменов да 65, да 50 попов, да 30 диаконов, и обедаютъ со мною; а столничаютъ у мене и чаши подаютъ 14 царей да 40 королей, да 300 боляр; а поварню мою ведаютъ два царя да два короля опроче боляр и слуг»[7].

Достаточно большое место в тексте «Хождения» занимает этнографический очерк, связанный с колоритными описаниями индийских обычаев, обрядов, поверий. Этнограф С.Токарев писал об этом литературном памятнике: «"Хождение" Афанасия Никитина необычайно богато этнографическим материалом, который почти весь относится именно к Индии»[8]. Несмотря на отсутствие систематичности в изложении материала, можно выделить круг этнографических проблем, особо интересовавших русского путешественника: одежда и украшения аристократии и простолюдинов в дождливый и засушливый сезоны, торжественные выезды султана и его приближенных, пища и напитки, жилища и бытовая утварь, семейно-брачные и родственные отношения. Типичным этнографическим очерком является в «Хождении за три моря» описание индийцев, увиденных русским путешественником в городе Чаул: «Люди ходят все наги, а голова не покрыта, а груди голы, а власы в одну косу заплетены, а все ходят брюхаты, а дети родятся на всякый год, а детей у них много. А мужики и жонки все нагы, а все черны... А князь их фота на голове, а другая на гузне; а бояре у них — фота на плеще, а другаа на гузне, княини ходят фота на плеще обогнута, а другаа на гузне. А слуги княжие и боярьские — фота на гузне обогнута, да щит, да меч в руках, а иные с сулицами, а иные с ножи, а иные с саблями, а иные с луки и стрелами; все наги да босы, да болкаты, а волосовъ не бреют. А жонки ходят голова не

покрыта, а сосцы голы; а паропки да девочки ходят наги до семи лет сором не покрыт» (7). Данный этнографический очерк распадается на три части: характеристика внешних расовых признаков индийцев; рассказ об одежде индийских правителей и их слуг; повествование о внешности женщин и детей. Писатель не раз вернется к этой теме, однако нигде он не сделает эмоциональных выводов из описанного, кроме сожаления по поводу тяжелой доли «низов» индийского общества. Он создает очерк скорее как ученый-этнограф, а не как писатель, поэтому его описания увиденного лишены, как правило, субъективной оценочности, документальны по стилю.

С этнографическим очерком тесно связан другой тип — религиозно-этнографический очерк, также представленный в произведении Никитина. В Бидаре, где долго жил русский путешественник, господствовали мусульмане, но их религиозные верования подробно не описаны, ибо они не были новыми для Афанасия Никитина: с исламом он познакомился во время торговых поездок по мусульманскому Востоку. Русскому купцу пришлись не по нраву попытки исламистов насильственно обратить его в их веру. Индуисты, их вероисповедание, нравы и обычаи больше занимали Афанасия Никитина. «В Бедери,— пишет он,— познася со многыми индеяны и сказах им веру свою, что есми не бесерменинъ... есмъ християнинъ, а имя ми Офонасей, а бесерменьское имя хозя Исуфъ Хоросани, И они же учалися от меня крыти ни о чемъ, ни о естве, ни о торговле, ни о манаву, ни о иных вещех, ни жонъ своих не учали крыти» (22—23). Расспрашивая их о религии, Афанасий узнал, что в Индии множество сект и кастовых культов: «А веръ въ Индеи всех 80 и 4 веры, а все веруют в бута, а вера с верою ни пиеть, ни ястъ, ни женится... а воловины не ядять никакая вера» (23). Никитин подробно описал ежегодно отмечаемый в феврале-марте праздник в честь бога Шивы, а также внутренний вид святилища, скульптурные изображения богов, одежду паломников-индуистов, их обычай сбривать волосы перед посещением храма, особенности молитвы в «бутхане», обряд похорон и т.п.

Близок к этнографическому очерку очерк нравоописательный. В отличие от паломнических хождений, где этическим проблемам уделялось мало места, в произведении Афанасия Никитина нравоописательные зарисовки Индии представлены широко[9]. Семейный уклад жизни индийцев русскому путешественнику не понравился. Ему было странно видеть обычай гостеприимного гетеризма, свободу в общении мужчин и женщин. «В Ындейской земли,— пишет он,— гости ся ставят по подворьем, а ести варят на гости господарыни, а постелю стелют на гости господарыни и спят с гостми... А жоны... дают им алафу, да приносят с собой еству сахарную, да вино сахарное, да кормят да поят гостей, чтобы ее любил, а любят гостей людей белых, занеже их люди черны велми. А у которые

жены от гостя зачнется дитя, и мужи дают алафу; а родится дитя бело, ино гостю пошлины 300 тенек» (12). Русский путешественник делает вывод, что безнравственность в человеческих отношениях может привести к преступлениям на религиозной и политической почве, в результате чего «злоден де тати... осподарев морят зелием» (8).

Произведение Афанасия Никитина относится к разряду «купеческих» хождений, поэтому в нем появляется новый тип очерка — торгово-экономический[10]. Писатель-путешественник подробно перечисляет основные товары, цены, денежные курсы стран, где он побывал, указывает на наличие рынков и оптовых складов, караванных путей, дает характеристику морских портов и купеческих кораблей. Особо он отмечает причины сложности плавания в южных морях; неустойчивость судов, пиратство, муссонные ветры, опасность приплыть к «варварской земле» и т.п. Русский купец посетил самую знаменитую ярмарку юго-западной Индии в городе Аланд, где в октябре происходила торговля лошадьми: «На год един базаръ, съезжается вся страна Индийская торговати, да торгуют 10 дни... Приводят кони, до 20 тысящ коней продавати, всякый товар свозят» (8). С грустью Никитин заметил, что «на Рускую землю товару нет» (8).

В «Хождении за три моря» в эмбриональном виде присутствует и натурфилософский очерк, тип которого был знаком русскому средневековому человеку по славянскому «Физиологу», «Шестодневцу» и составленным на их основе латинским «Бестиариям». Наиболее интересно описание кабарги, или мускусного оленя, пахучее вещество которого было предметом оживленной торговли между Индией и мусульманским Востоком: «А у оленей кормленых режут пупки, а в нем мскус родится; а дикие олени пупкы из собя роняют по лесу, ино ис тех воня выходит, да и сь есть тот не свеж» (12). Это описание очень напоминает рассказы об индийских раритетах Космы Индикоплова: «Малое же животное есть мускус... Гоняще же его, стреляют и совокупившуюся кровь о пупе, завязавше, отрежут. Се бо часть его благоуханная, се есть нами глаголемый мускус»[11].

Влажный тропический климат Индии, сезонное изменение погоды, чередование засушливых жарких периодов с проливными муссонными дождями стали предметом описания в «метеорологических» очерках «Хождения». Афанасий Никитин со знанием дела рассказывает о специфике климата Индостанского полуострова и близлежащих земель: «В Гундустани же силнаго вару нет. Силенъ варъ в Гурмызе... А в Хоросанской земле варно, да не таковрго... А в Кашине варно, да ветръ бывает. А в Гиляи душно велми да парище лихо, да в Шемахее пар лих... Весна же у них стала с Покрова святыа Богородица. А весну дрьжат 3 месяцы, а лето 3

месяца, а зиму 3 месяцы... А зимовали есмя в Чюнере, жили есмя два месяца. Ежедень и нощь 4 месяцы всюда вода да грязь» (7, 9, 12). Естественно, что погодные наблюдения Афанасия Никитина занимают почетное место в истории становления русской метеорологии[12].

В тексте «Хождения» встречаются три автобиографических очерка, которые Н.С.Трубецкой называл «религиовно-лирическими отступлениями», раскрывающими психологическое состояние православного человека, лишенного возможности открыто отправлять свой культ в иноверческой среде[13]. В апреле 1472 года в Бидаре купец соблюдал Великий пост и праздновал Пасху, однако он не был уверен в правильности своих вычислений времени этого церковного праздника. Эта мысль мучала Афанасия Никитина, что отразилось в горечи его слов: «О благоверннии русстии кристьяне! Иже кто по многим землям много плавает, во многия беды впадают и веры ся да лишают кристьяньские. Аз же, рабище Божий Афонасий, сжалихся по вере кристьянской. Уже проидоша 4 великия говейна и 4 проидоша Великыя дни, аз же, грешный, не ведаю, что есть Велик день или говейно, ни Рождества Христова не знаю, ни иных праздников не ведаю, ни среды, ни пятницы не ведаю — а книг у меня нету. Коли мя пограбили, ини книги взяли у меня. Азъ же от многия беды поидох до Индея... ту же много плаках по вере кристьяньской» (12—13).

С автобиографическим началом в «Хождении за три моря» связаны импровизированные молитвы, которые открывают и завершают произведение, а также оформленные в виде обращения к Богу лирические размышления героя, попавшего в трудное положение. После того как его в очередной раз пытались склонить к принятию мусульманской веры, Никитин впадает в «многыя помышлениа»: «Господи! Призри на мя и помилуй мя, яко твое есмь созданне; не отврати мя, Господи, от пути истиннаго, настави мя, Господи, на путь правый, яко некоея же добродетели в пути тъи не сътворих тобе, Господи Боже мой, яко дни своя преплых во зле все... Господи Боже мой, на тя уповах, спаси мя, Господи Боже мой!» (13). В этом типе очерка господствует не информативная, а лирическая стихия, изображаются внутренний мир героя, чувства и мысли русского человека.

Кроме собственно очерковых произведений, «Хождение за три моря» содержит ряд других первичных жанров. Форма летописной статьи, которой воспользовался Никитин, явно навеяна знакомством автора с историческими сочинениями и хрониками средневековья: «Меликту-чар два города взял индийских, что разбивали по морю Индийскому. А князей поимал семь да казну их взял, юкъ яхонтов, да юкь алмазу, да кирпуков, да сто юков товару дорогово, а иного товару бесчислено рать взяла. А стоял под городом два

года, а рати с ним двесте тысячь, да слонов сто, да 300 верблюдов» (14). В этой заметке повествуется о войне 1469—1472 годов, которую Бахманидский султанат вел со своими соседями. Предводитель бахманидов Махмуд Гаван взял штурмом прибрежные города Гоа и Сангамешвар в феврале 1472 года. Как и в летописях, в этой заметке изложены в краткой форме причины войны (пиратство на море), дана количественная характеристика войск, выступивших в поход (200 тысяч воинов, 10 слонов, 300 верблюдов), рассказано о ходе военных действий (осада продолжалась два года), определены полученные трофеи. Лирических отступлений и авторских комментариев здесь, как в летописи, нет.

Элементы воинской повести можно обнаружить в рассказе о прорыве засады купеческими кораблями около Астрахани, погоне за беглецами татар, перестрелке и грабеже севших на мель судов. Как было принято в воинских повестях, Никитин рассказал о мерах предосторожности с обеих сторон (русские купцы направили суда не по центральному протоку, а по боковому ответвлению от рукава реки Ахтубы речке Бузан, а татары выставили дозоры на всех протоках), об успешной золотоордынской разведке, выяснившей маршрут движения кораблей, о работе ханских лазутчиков, которые обманули купцов: взяли плату за тайную проводку кораблей мимо Астрахани, а в это же время послали «весть хазтараханскому царю». Афанасий Никитин сообщал о месте и времени боя («настигли нас на Богуне», «месяц светит и царь нас видел»), о результатах военной операции («судно наше пограбили, а нас отпустили голыми головами за море»).

Отдельные мотивы, идущие в «Хождении» от жанра статейного списка, видны в описании переговоров с шемахинскими князьями об освобождении из плена русских купцов[14]. Как и в посольских документах, Никитин подробно перечисляет титулы восточных князей, фиксирует ход дипломатической переписки, определяет роль в этом деле русского посла Василия Папина. В руках Афанасия Никитина, возможно, находилась грамота ширваншаха Фаррух Ясара к князю Халилбеку, фрагмент которой он приводит в своей книге: «Судно мое разбило под Тархы, и твои люди, пришед, людей поимали, а товаръ их пограбили; и ты бы мене деля люди ко мне прислалъ и товаръ их собралъ, а что тобе будет надобе тобе у меня, и ты ко мне пришли, и язъ тобе, своему брату, за то не стою, и ты бы их отпустилъ добро волно меня деля» (19).

В форме греческого экфрасиса (описания) выполнен у Никитина рассказ о статуе бога Шивы и его спутника бычка Нанди: «В бухане же бут вырезан ис камени ис чернаго, велми великъ, да хвостъ у него черев него, да руку правую поднялъ высоко да простеръ ее аки Устенеянъ царъ Цареградский, а в левой руце у него копие. А на нем нет ничего, а гузно у него обязано ширинкою, а

видение обезьянино. А иные буты нагы... а жонки бутовы нагы вырезаны и с соромом, и з детми. А перед бутом же стоит волъ велми велик, а вырезан ис камени ис чернаго, а весь позолочен. А целуют его в копыто, а сыплют на него цветы» (10). Экфрасисы были популярны в византийской и древнерусской литературах. Афанасий Никитин сравнил изображение Шивы со статуей византийского императора Юстиниана I (527–567 гг.), стоявшей около Ипподрома в Константинополе до его завоевания турками[15]. Возможно, купец бывал в Константинополе и сам видел знаменитую статую императора. Для экфрасиса характерны внимание к деталям архитектурного или скульптурного памятника, указание на материал, из которого он изготовлен, документально точное описание изображения и раскрытие символики сооружения.

В городе Джуннаре местный «хан» отнял у Никитина его единственное достояние — жеребца, которого купец привез из Ормуза для продажи в Индию, и дал четыре дня срока для принятия магометанской веры, обещая в противном случае наложить на него большой штраф. Избавление от домогательств хана Афанасий Никитин приписывает помощи Бога, которому он молился в канун Успенского поста, то есть он связывает это явление с чудом: «Таково осподарево чюдо на Спасовъ день» (8).

В «Хождении за три моря» автор передает местные легенды, в частности, приводит сюжеты из индийского эпоса «Махабхараты» и «Рамаяны»: «А обезьяны, то те живут в лесу. А у них есть князь обезьяньский, да ходит ратию своею. Да кто замает, а они ся жалуют князю своему, и оны, пришел на град, дворы разваляют и людей побьют. А рати их, сказывают, велми много, а язык у них есть свой» (9). Безличная форма «сказывают» в «Хождении» Никитина свидетельствует об устном источнике, о народных легендах и преданиях Индии, включенных в книгу русского путешественника. Скорее всего, Афанасий Никитин пересказывает отрывки из «Рамаяны», где один из героев — обезьяний царь Валин, во главе войска которого стоял сын бога ветра Вайю[16]. Две другие легенды, использованные Никитиным, связаны с образом птицы «гукук» (совы), способной, по поверьям древних индийцев, предсказывать человеку смерть, и образами пятнистых шакалов (мамонов), ворующих у людей мелкую живность.

В отличие от справочно-информативных очерков (путевой, военно-топографический, торгово-экономический и др.), где господствует документальный стиль, очерки религиозно-этнографического, автобиографического и т.п. типов основаны на художественно-изобразительном принципе воспроизведения действительности. В них ярко проявляется авторское начало, эмоциональная, правдолюбивая натура писателя, особенности его художественного видения мира. Другие первичные жанры, входящие в состав «Хождения»,

тяготеют либо к документальным, либо к лирическим формам повествования. К первой группе очерков близка **летописная статья**, ко второй — **молитва, чудо, легенда.**

Таким образом, жанровая структура «купеческого» хождения Афанасия Никитина оригинальна и существенно отличается от формы паломнического хождения. Основное различие заключается в преобладании светских (торгово-экономических, натурфилософских, нравоописательных, этнографических и т.п.) очерков над описаниями религиозных святынь Востока, урбанистическими зарисовками и экфрасисами, которые лежали в основе паломнических путевых записок.

Проблема композиции «Хождения за три моря» давно интересовала литературоведов. Решение этого вопроса было тесно связано с историей текста памятника, наличием «особых» фрагментов, отличавших друг от друга Летописный, Троицкий (Ермолинский) и Сухановский изводы произведения Никитина[17]. Специальную работу посвятил этой теме Н.С.Трубецкой[18]. Исследователь увидел в «Хождении за три моря» «поразительную симметрию и стройность композиционной схемы», что, без сомнения, верно, однако ученый понимал под композицией не строение памятника и внутреннее расположение его частей, а динамику повествования. В результате этого подхода его анализ свелся к изучению функционирования в тексте «отрезков спокойного изложения» и «динамических повествований». Данную концепцию композиции подверг справедливой критике Я.С.Лурье, заявив о «непоследовательности и неубедительности... схемы Н.С.Трубецкого»[19]. К сожалению, известный санкт-петербургский медиевист не предложил своего варианта композиции путевых записок тверского купца.

До сих пор не утратила своей научной ценности композиционная схема «Хождения за три моря», предложенная В.П.Адриановой-Перетц. В статье «Афанасий Никитин — путешественник-писатель» она указывала, что «содержание "Хождения" составляют три неравные по объему раздела: описание пути до Индии, главную часть которого составляет рассказ о том, как под Астраханью караван купцов был захвачен татарами (они "разграбили" русский товар, "а нас отпустили голими головами за море, а вверх нас не пропустили"); обстоятельное повествование о более чем двухлетнем пребывании в Индии, составляющее основную и важнейшую часть "Хождения"; очень краткое описание обратного пути, в котором также подробнее всего описано, как в Трапезунде Никитина обыскали, надеясь найти у него грамоты Узун-Хасана, и при этом "что мелочь добренная, и они выграбили все"»[19].

Точку зрения В.П.Адриановой-Перетц на трехчастное строение произведения Афанасия Никитина позднее поддержал известный специалист в области путевой литературы древности Н.И.Проко-

фьев. Ученый отмечал, что сама логика путешествия требует деления произведения на рассказ о пути к искомой цели, подробного ее описания и повествования о дороге домой. Хотя у Н.И. Прокофьева нет специальной работы, посвященной композиции «Хождения за три моря», его теоретические положения, касающиеся поэтики путевых записок, могут быть положены в основу при решении данной проблемы[21].

Книга Афанасия Никитина начинается со вступления, причем во всех изводах содержится два вступления. В Летописном изводе присутствует так называемое «историческое» вступление, где летописец объясняет причины включения этого текста в состав Софийской II летописи. Сухановский извод, входивший в «Хронограф», имеет другое введение в «Хождение за три моря», рассматривая произведение Никитина как памятник «всемирной истории»: «О индийском хожении. В та же лета некто именем Афонасей Никитин сынъ тверитинъ ходил с послы от великаго князя Московскаго Ивана и от великаго князя Михайла Борисовича Тверскаго и от владыки Тверскаго Генадия за море. И той тверитинъ Афонасей писал путь хожения своего сице» (32). Троицкий (Ермолинский) извод содержит краткое молитвословие: «За молитву святыхъ отецъ наших, Господи Иисусе Христе сыне Божий, помилуй мя, раба своего грешнаго Афонасья Никитина сына» (18). По мнению Лурье, принадлежность молитвы оригиналу вызывает сомнение[22]. Таким образом, первое вступление «Хождения» не может считаться авторским, его создание было связано с включением произведения в состав летописей и «Хронографа».

Второе вступление, с небольшими разночтениями присутствующее во всех списках, создано, без сомнения, Никитиным. В нем содержится рассказ о целях и задачах путешествия, благословении на «путное хождение», полученном у тверского епископа Геннадия (1461 — после 1485), о разрешении на отъезд «в бесермены», данном князем Михаилом Борисовичем (1461–1485) и воеводой боярином Борисом Захарьевичем Бороздиным: «Се написах свое грешное хожение за три моря: 1-е море Дербеньское, дориа Хвалится, 2-е море Индейское, дорея Гундустанскаа, 3-е море Черное, дориа Стебольская, Пондох от Спаса святаго Златоверхаго и съ его милостию, от государя своего от великаго князя Михаила Борисовича Тверскаго, и от владыки Генадия Тверскаго и Бориса Захарьча» (5).

Основная часть «Хождения», как говорилось выше, распадается на три неравные части: рассказ о пути в Индию, описание «Гундустана», повествование о дороге домой. Первая часть охватывает путь от Твери до Ормуза (Гурмыза) и состоит из ряда путевых очерков, где дается краткая характеристика городов, посещенных купцом: Калязина, Костромы, Нижнего Новгорода, Дербента,

Баку, Ормуза. Сюда входит рассказ о бое с золотоордынцами в устье Волги, здесь же приводятся документы о переговорах с князем Кайтака Халил-беком по поводу освобождения из неволи русских купцов.

Описание «Гундустана» строится как цикл различного рода очерков, объединенных личностью повествователя. В отличие от описания пути к Индии, где доминируют путевые очерки, в этой части основу составляют очерки торгово-экономического, нравоописательного, этнографического, военно-топографического характера. Констатирующий принцип изложения материала сменяется описательным, художественно-изобразительным с элементами авторского комментария, истолкования неизвестных понятий. А в третьей части «Хождения» Никитин вновь возвращается к фактографической манере повествования, здесь начинает господствовать перечислительная интонация. Подобный способ изложения материала не был новым в русской путевой литературе, он встречался уже в «Хождении» игумена Даниила (начало XII в.).

По наблюдениям Н.С.Трубецкого, текст путевых записок «Афонасея Тверитина» членится на отрывки «лирическими отступлениями», которые лучше назвать автобиографическими очерками[23]. В целом эти наблюдения исследователя верны, хотя подобное композиционное решение произведения, на наш взгляд, не входило в творческую задачу писателя, а возникло стихийно, ибо все эти отрывки появляются во второй части «Хождения» и связаны с тоской по Родине. Автобиографические очерки имеют лирический характер, они замедляют повествование, эпическое по своей основе, являются важными для понимания идейно-художественной направленности произведения. По ним читатель знакомится с социальными, философскими, религиозными воззрениями русского путешественника-писателя. «А Русскую землю Бог да сохранит! Боже, храни ее! Господи, храни ее! На этом свете нет страны, подобной ей. Но почему князья земли Русской не живут друг с другом как братья?» (53) — рассуждает Афанасий Никитин, в дальнейшем выражая уверенность в том, что «устроится земля Русская». Подобных очерков в тексте «Хождения за три моря» немного, причем написаны они частично на русском, частично на тюркско-персидском языке, которым пользовались все азиатские купцы. Автобиографические очерки в «Хождении» существуют либо как самостоятельные части, либо выступают в роли лирических аккордов, завершающих информационно-повествовательные очерки. В сходной функции могут выступать в тексте памятника молитвословия и молитвы.

Завершает основную часть «Хождения за три моря» рассказ о пути на Русь. Начинается этот фрагмент со слов: «Аз, рабище Афонасей Бога вышняго... устремихся умом поитти на Русь» из города Дабхол, а кончается рассказом о прибытии в Кафу (Фео-

досию). Эта часть состоит в основном из серии путевых очерков, маринистических зарисовок о путешествии его по «Индийскому морю» и повествования об аресте Никитина в Трапезунде.

Заключения в Летописном и Троицком изводах «Хождения» идентичны, выполнены в форме мусульманской молитвы: «Милостию Божиею прошел я три моря. Остальное Бог знает, Бог покровитель ведает. Аминь! Во имя Господа милостивого, милосердного. Господь велик, Боже благий, Господи благий. Иисус дух Божий, мир тебе. Бог велик. Нет Бога, кроме Господа. Господь промыслитель. Хвала Господу, благодарение Богу всепобеждающему. Во имя Бога милостивого, милосердного. Он Бог, кроме которого нет Бога, знающий все тайное и явное. Он милостивый, милосердный. Он не имеет себе подобных. Нет Бога, кроме Господа. Он царь, святость, мир, хранитель, оценивающий добро и зло, всемогущий, исцеляющий, возвеличивающий, творец, создатель, изобразитель, он разрешитель грехов, каратель, разрешающий все затруднения, питающий, победоносный, всесведущий, карающий, исправляющий, сохраняющий, возвышающий, прощающий, низвергающий, всеслышащий, всевидящий, правый, справедливый, благий» (58). Молитва, написанная на тюркско-персидском купеческом наречии русскими буквами, состоит из двух частей: общего прославления Бога, взятого из 59 суры Корана, и перечня эпитетов Аллаха из мусульманской молитвы. Все паломнические путевые записки кончались благодарственной молитвой Богу после рассказа о возвращении путешественника на родину, поэтому текст молитвы в «Хождении за три моря», хотя и «омусульманенный», не нарушал жанровой традиции.

В Сухановском изводе памятника, списки которого относятся к середине XVII в., вместо молитвы читается хронографическая статья-справка: «Доздे о индийском хожении Афанасием Тверитином, и возвратимся на преднее» (42). Подобная редакторская правка произведения понятна, ибо в этот период церковь особенно пристально следит за чистотой православия, и в этих условиях введение во всемирную христианскую историю мусульманских текстов выглядело бы странно, противоречило бы духу времени.

Подведем итоги. Для русского читателя XV в. «Хождение за три моря» Афанасия Никитина явилось в полном смысле слова «открытием Индии» в ее действительном, а не традиционно-сказочном облике. Произведение Никитина многогранно, почти энциклопедично по своему содержанию, и именно в той части, где идет описание Индии. Экономика и торговля, климат и природные ресурсы, феодальные войны и религиозная разобщенность людей, быт и нравы, ремесла и искусство — все эти сферы жизни индийского народа стали объектом изображения в книге тверского купца, свободной от канонов церковно-учительной и официальной светской

литературы и в литературном отношении представляющей собой явление глубоко оригинальное, намечающее новые пути развития жанра «хождения».

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: Прокофьев Н.И. Хождение: путешествие и литературный жанр // Книга хождения. М., 1984. С. 5–20.

[2] Текст «Хождения» цитируется по изданию: Хождение за три моря Афанасия Никитина / Подг. Я.С.Лурье, Л.С.Семенова. Л., 1986. Далее при цитировании страницы указываются в тексте статьи в скобках.

[3] См. подробнее: Травников С.Н. Путевые записки петровского времени. Поэтика жанра: Автореферат докторской диссертации. М., 1991.

[4] См.: Прокофьев Н.И. Русские хождения XII–XV веков... С. 50–52.

[5] См. подробнее: Семенов Л.С. Путешествие Афанасия Никитина. М., 1980. С. 98–109.

[6] См.: Семенов Л.С. Путешествие Афанасия Никитина.... С. 75–109.

[7] ПЛДР. XIII век. М., 1981. С. 470, 472.

[8] Токарев С.А. История русской этнографии. М., 1966. С. 40–43.

[9] См. подробнее: Прокофьев Н.И. Предисловие // Хождение за три моря Афанасия Никитина: 1466–1472. М., 1980. С. 8–14.

[10] См.: История русской экономической мысли. М., 1955. Т. 1. С. 92–99.

[11] Книга глаголемая Козмы Индикоплова. СПб., 1886. С. 228.

[12] См., например: Райнов Т. Наука в России XI–XVII вв. М.—Л., 1940. С. 206.

[13] Трубецкой Н.С. Хожение Афанасия Никитина как литературный памятник // Семиотика / под ред. Ю.С.Степанова. М., 1983. С. 440–441.

[14] См. подробнее: Лихачев Д.С. Повести русских послов как памятники литературы // Путешествия русских послов XVI–XVII вв. М.—Л., 1954. С. 319–346.

[15] См.: Белоброва О.А. Статуя византийского императора Юстиниана в древнерусских письменных источниках и иконографии // Византийский временник, т. XVII. М., 1960. С. 114–123.

[16] См.: Махабхарата. Рамаяна. М., 1974.

[17] См.: Лурье Я.С. Археологический обзор // Хожение за три моря Афанасия Никитина. Л., 1986. С. 108–124.

[18] См. его ст.: Хожение Афанасия Никитина как литературный памятник // Семиотика. М., 1983. С. 435–461.

[19] Лурье Я.С. Таблица композиции «Хожения за три моря» // Хожение за три моря Афанасия Никитина. Л., 1986. С. 129–133.

[20] Хожение за три моря Афанасия Никитина. М.—Л., 1958. С. 101–102.

[21] См.: Прокофьев Н.И. Древнерусские хождения XII–XV вв. (Проблема жанра и стиля): Автореферат докторской диссертации. М., 1970.

[22] См.: Лурье Я.С. Таблица композиции «Хожения за три моря» // Хождение за три моря Афанасия Никитина. Л., 1986. С. 132.

[23] См.: Трубецкой Н.С. Хожение Афанасия Никитина как литературный памятник... С. 440–446.

А.А.Опарина

ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНЫЕ ЗАМЕТКИ О «ХОЖДЕНИИ ПО СВЯТЫМ МЕСТАМ ВОСТОКА» ТРИФОНА КОРОБЕЙНИКОВА

До настоящего времени памятник конца XVI в. «Хождение по Святым местам Востока» Трифона Коробейникова остается для исследователей «литературной загадкой», история создания которой полна тайн и явных противоречий. «Мы не знаем здесь точно ни одного имени,— писала исследовательница «Хождения» М.А.Голубцова,— не можем указать ни одного автора во всей этой литературной эпопее»[1]. Приблизительно таким же образом обстоит дело со знанием исторической основы «Хождения». Речь идет о необходимости точного и целостного анализа реально-исторических событий, которые предшествовали и способствовали появлению этого произведения, прежде всего — непосредственных обстоятельств «государева» паломничества по Святым местам христианского Востока, описание основных этапов которого составляет документальную основу текста «Хождения».

Данный исторический комментарий представляет собой попытку разрешения отдельных спорных и неясных вопросов, возникающих при определении конкретных исторических данных царского посольства 1582—1584 гг., послуживших фактическим материалом для «Хождения» Трифона Коробейникова. Привлечение дополнительных литературных и документальных свидетельств того времени сделает исследование исторического плана древнего памятника более плодотворным, поскольку, согласно жанровым канонам, древнерусское хождение ограничивается краткой характеристикой паломничества во вступительной части, опираясь на которую, мы можем лишь в самых общих чертах судить об интересующих нас в данных заметках хронологических рамках, официальных причинах, предполагаемом маршруте и основных участниках посольства.

Начальная фраза «Хождения» Трифона Коробейникова звучит следующим образом: «В лете 7090 году в марте царь и великий князь Иван Васильевич всеа Русии послал с Москвы в Царьград и во Антиохею и во Александрею и во святый град Иеросалим и в Синайскую гору и во Египет к патриархом и архиепископом и архимаритом и игуменом по сыне по своем по царевиче по Иване

Ивановиче милостыню доволну с московскими купцы с Трифаном с Коробейниковым да с Юрьем з Греком и с ними ездил своею охотою московский жилец Федор крестечной мастер да с ними же государь послал 500 рублев в Синайскую гору на сооружение церкви великия мученицы Екатерины, где лежало по преставленье тело ея на горе аггелы хранимо»[2].

Прежде всего обратимся к возможным доказательствам реальности самого факта Коробейниковского посольства, поскольку сомнения исследователей в этом отношении были довольно устойчивы. Остановимся на уточнении хронологических рамок путешествия. Преобладающее большинство списков «Хождения» указывает на 7090 год (т.е. с 1 сентября 1581 по 1 сентября 1582) как время отправления посольства Коробейникова. Именно данное указание следует считать верным, если учесть, что день кончины царевича Ивана Ивановича, событие, как объясняет «Хождение», послужившее одной из причин отправления паломников к Святым местам христианского Востока, принято относить к 19 ноября 1581 г. Упоминание в «Хождении» месяца марта в качестве «отправной точки» посольства можно признать за факт достоверный, поскольку, как указывают исследователи «Хождения» Х.М.Лопарев и М.В.Рубцов, некоторые рукописи содержат важное в этом плане дополнение: паломники покидают Москву марта «в 31 день, в великий пост», что «вполне согласно с действительностью, так как пасха в 1582 г. праздновалась 15 апреля»[3]. Рукописный вариант «в генваре» появился в более поздних по времени списках, испытавших влияние другого письменного памятника, связанного также с именем Коробейникова (имеется в виду «Хождение дьяка Трифона Коробейникова» 1594 г.).

Кроме того, существуют и более весомые исторические свидетельства реальности упомянутой в большинстве списков даты. Сохранился еще один письменный памятник, упоминающий о паломничестве 1582 г., так называемый греческий статейный список № 2, по которому следует, что «30 марта 1582 г. выехал из Москвы Иван Мишенин, посланный царем Иваном IV к восточным патриархам с милостынею по царевичу Иване Ивановиче»[4]. По общему признанию, в этом посольстве находился и Трифон Коробейников[5]. Ни царских «наказов», ни грамот, данных купцу Ивану Мишенину и его людям, не сохранилось. На возможность их существования указывает ответное послание Ивану IV александрийского патриарха Сильвестра: «и привезли они к нам твою светлую грамоту и твою царскую милостыню»[6]. Об этом же говорит и Х.М.Лопарев, ссылаясь на известного немецкого пастора Павла Одерборна, который «в то время их видел в канцелярии посольского министерства»[7]. Греческий статейный список № 2 дает нам сведения следующего порядка: 20 ноября 1582 г. Иван Мишенин появился

в Константинополе, где и пробыл 7 месяцев, раздавая «милостинныя деньги» по царевичу Ивану Ивановичу; «из Константинополя Мишенин пошел на Афон 20 июня 1583 г. морем», куда прибыл 3 июля для раздачи все той же милостыни; 5 сентября 1583 г. Мишенин отправился обратно, заручившись благодарственным письмом афонских старцев[8]. С грамотой вселенского патриарха Иеремии II (от 12 ноября) он через неделю покинул Константинополь (19 ноября), а 28 февраля 1584 г. (то есть еще до кончины Ивана Грозного) вернулся в Москву.

Сохранившиеся данные о посольстве Мишенина, которое связывают с именем Коробейникова, явно противоречат тексту «Хождения», основное содержание которого сосредоточено на описании палестинских и египетских христианских достопримечательностей, при этом Царьград и Афон даже не упоминаются. Этот факт в свою очередь позволил Х.М.Лопареву при издании «Хождения» усомниться в реальности путешествия по Египту и Палестине Трифона с его людьми, среди которых И.Мишенин не указан. Опорным пунктом в доказательстве вышесказанного для Лопарева послужило письмо патриарха Сильвестра, в котором внимание акцентируется на следующих строках: «А патриарх цареградский великие церкви пречистые Богородицы видел твоих рабов, что они смиренны были,— Иван да Трифон да Юрий, и привезли они к нам твою светлую грамоту и твою царскую милостыню, и патриарх цареградский со мною и с нами вместе твою царскую милостыню радостно приняли»[9]. На основании этого Лопарев делает вывод о состоявшейся в 1583 г. встрече послов русского царя с александрийским патриархом: «Мишенин, Трифон и Юрий встретили патриарха Сильвестра в Царьграде, где и передали ему милостыню», которая в свою очередь могла исключить необходимость путешествия непосредственно до места патриаршества Сильвестра — Египта[10]. Об ошибочности данного толкования письма писал еще М.В.Рубцов: «Слова "со мною и с нами вместе приняли твою царскую милостыню" не подразумевают никакого топографического указания на то, что Сильвестр, будучи вместе с Иеремией в Константинополе, именно там получил от русских посланников царское пожертвование, а лишь констатируют сам акт передачи милостыни, обоим патриархам предназначавшейся»[11]. Грамота Сильвестра не может точно ответить на вопрос, где были патриарху отданы пожертвования, но она закрепляет хронологические рамки путешествия и точно удостоверяет при этом другой не менее существенный факт, а именно: реальность путешествия Ивана Мишенина и Трифона Коробейникова с царским наказом, которое происходило во времена правления константинопольского патриарха Иеремии II (1580—1584 гг.) и александрийского патриарха Сильвестра (1566—1590 гг.)[12].

Что касается места предполагаемой встречи, то Сильвестр действительно нередко бывал в Константинополе. В ноябре 1583 г. он возглавлял Константинопольский собор, отвергший новый календарь Григория, что и засвидетельствовал собственноручной вместе с Иеремией подписью. Присутствие Сильвестра в Константинополе в ноябре 1583 г. не является неопровержимым доказательством того, что Коробейников не мог совершить до этого времени путешествие в Палестину и Египет. Именно к концу 1583 г., как можно судить по тексту «Хождения», относится возвращение Коробейниковского посольства из Египта через Константинополь в Россию, и действительно, «трудно, и даже невозможно, думать, чтобы он именно на обратном пути вздумал исполнить поручение царя, потому что оно уже должно быть исполненным, когда он был в Египте и лично видел там Сильвестра»[13]. При этом нужно учесть, что до 1583 г. Сильвестр в Константинополе не бывал: после собора 1575 г. он посетил Константинополь дважды, «первое из этих путешествий могло относиться к 1583 г.»[14].

К числу возможных доказательств реальности паломничества Коробейникова по землям Палестины и Египта можно отнести «Письмо Мелетия, александрийского патриарха, к Федору Иоанновичу, с упоминанием о своем поставлении на патриаршество»: «Тогда приходил *сюда* кир Трифон, неся милостыню достославного отца твоей царственности и дары на поминовение преблаженного князя Иоанна, твоего брата... мы спешили предти в Московию. Но когда мы прибыли в Константинополь, то нашли тамошний престол и народ Божий в большем волнении и, быв упрошены и даже приневолены архиереями, остались *там*... Потом вызвал нас *оттуда* упомянутый кир Сильвестр и принудил нас принять этот престол александрийского патриарха... По преставлении его пришел *сюда в Египет* святейший патриарх антиохийский и с другими архиереями рукоположил нас...»[15]. Безусловно, указания этого письменного источника на время и место описываемого слишком неопределенны для того, чтобы посчитать «Письмо...» за точное историческое свидетельство, но возможны и благоприятные для этого интерпретации, в частности толкование временно́го значения слова «тогда» как соотносимого с последними годами царствования Ивана IV (с 1581 — года смерти царевича Ивана по 1584 — год кончины самого царя Ивана IV — промежуток, в который и было совершено хожение Трифона Коробейникова) и толкование пространственного значения «сюда» как «сюда, в Египет» (по контрасту с «там», «туда» связанными с Константинополем). При таком прочтении подтекста послания Мелетия становится ясно, что выполнение одной из целей посольства Коробейникова, а именно — передача пожертвований Сильвестру, состоялось непосредственно во владениях александрийского патриарха, то есть в Египте.

В качестве подтверждения реальности путешествия Коробейникова в Палестинских землях могут быть использованы и сведения отдельных описаний Святого Востока, в частности купца Марка Самсонова: «А по государеву указу по царевиче князе Иване Ивановиче в Вифлиом милостины в 90 году послано 50 рублев»[16]. Это возможное доказательство не подтверждается, однако, прямым указанием на имена русских путешественников, от которых, предположительно, получила вифлеемская церковь пожертвование, но в свою очередь может быть опровергнуто последующими словами описаний: «да на отпуске дано вифлиомскому ж митрополиту по царевиче ж милостыни 108 рублев да 40 купец...»[17], которые можно принять лишь за упоминание частного факта посещения Москвы иерусалимскими старцами.

Столь же безлико и открыто для возможных комментариев и интерпретаций указание «Проскинитария» Арсения Суханова: «...прежде всего от Москвы никто не бывал, токмо при царе Иоанне Васильевиче посол был»[18]. Паломник 1634 г. Василий Гагара оставил в своем «Хождении» запись о царском посольстве 1582 г.: «И митрополит же о мне многогрешном возрадовася и вси греки, потому что опричь Трифана Коробейникова да меня многогрешного раба, из такова из далнаго государства из христианские веры не хто не бывал»[19].

Н.И.Прокофьев, ссылаясь на неизвестный до сего времени архивный документ[20], ответ думного дьяка Михаила Волошенинова на запрос царя Алексея Михайловича в Посольский приказ о путешествии Трифона, утверждает, что «ныне факт путешествия Трифона Коробейникова в 1583—1584 гг. на Восток нашел свое документальное подтверждение»[21].

Таким образом, принимая во внимание все вышесказанное, представляется возможным утверждать, что путешествие Трифона Коробейникова есть реально бывшее событие, причем нужно учесть следующие его особенности, о которых текст «Хождения» умалчивает. Трифон Коробейников в составе посольства во главе с Иваном Мишениным 20 ноября 1582 г. дошел до Константинополя, но далее их пути разошлись: Мишенин отправился для раздачи милостыни на Афон, а Коробейников с той же целью — в Иерусалим и Египет. Возвращение обоих разделившихся посольств предполагается в одно время: в указанные выше сроки посланники покинули Константинополь (19 ноября 1583 г.) и вернулись в Москву (26 февраля 1584 г.). За это время (с ноября 1582 г. по ноябрь 1583 г.) Коробейников со своими людьми побывал в Иерусалиме. «Хождение» указывает на 7 недель пребывания в «божественном» граде: «И жихом мы грешнии во святом граде Иеросалиме 7 недель и обходихом вся святая места, и благославихомся у патриярха и поклонихомся святым местам и святому граду Иеросалиму» (с. 47),

которого паломники достигли (по тексту «Хождения», и это не является точно установленной датой) накануне Святой Пасхи. «Можно предполагать,— обращался к упорядочиванию хронологии «Хождения» И.Е.Забелин,— что Трифон Коробейников был в Иерусалиме в Светлый праздник... Но в его описании незаметно никакой черты, могущей свидетельствовать, что о виденном говорит очевидец...»[22]. Вторично «Хождение» обращается к временной точности при описании Синая, где посольство остановилось в июне месяце: «И всех дней пребыхом в Синайском монастыре дватцать» (с. 68).

Не полностью прояснен столь важный при анализе исторической основы «Хождения» вопрос о паломниках 1582 г., исполнявших возложенную на них миссию Ивана IV, доподлинно нам известны лишь их имена. Что касается более подробных сведений, то они чрезвычайно скудны. «Хождение» ограничивается минимумом информации, изложенной во вступительной части, основной текст о главных исполнителях царского поручения умалчивает. В этом случае представляется возможным пополнить и разнообразить краткие сведения «Хождения» за счет использования дополнительных свидетельств «вне текста» и только тогда выдвинуть ряд гипотез на этот счет.

Трифон Коробейников — паломник, с именем которого связывают авторство «Хождения по святым местам Востока» 1582 г. О том, каковы могли быть побуждения этого человека, отправившегося в столь трудный путь, существуют только домыслы, подтверждение которых возможно, если принять во внимание некоторые исторические факты. Наиболее допустимо предположение о том, что путешествие Трифона стало возможно в качестве исполнения им особых царских поручений; официально заявлено в «Хождении» о двух из них: раздаче милостыни по «убиенном сыне» царевиче Иване и передаче пожертвований монастырским старцам Синайской горы на создание церкви великомученицы Екатерины.

Эта точка зрения категорически была опровергнута М.В.Рубцовым: «Ограничивать цель путешествия только исполнением царского поручения и уничтожать при этом религиозные мотивы хождения самого Коробейникова, значит представлять Коробейникова только в роли чиновника особых поручений, который, получив определенные прогоны и инструкции, по исполнении их, спешит вернуться назад»[23]. В любом случае исключать религиозные побуждения совершения путешествия на христианский Восток не следует; Святые места Иерусалима и Палестины, изначально знакомые любому христианину по библейским и евангельским текстам, окружены были в русском православном сознании ореолом притягательной силы, которая влекла к себе паломников, стремящихся «своима очима» лицезреть те края, где «походи Господе наш Иисус Христос

и Пресвятая Богородица». Интерес к восточным христианским достопримечательностям не исключается при учете обстоятельств хожения Коробейникова.

Указание на «справление» купеческих дел Коробейниковым может быть заложено в упоминании рода занятий посланника, поскольку восточный край всегда был привлекателен не только для поклонников по христианским культовым местам, но и для путешественников с торговыми интересами. Традиция торговых отношений славян с Востоком (причем более древняя, нежели паломничество) восходит к VI—VII вв., а с XVI в. торговые связи с Востоком приобретают устойчивый, постоянный характер. В самом тексте, однако, открыто декларируется «особый» характер поручения посольству — раздача милостыни — и нет ни одного указания на какие-либо торговые предприятия Трифона. Хотя проявление профессионального интереса можно прочесть в некоторых беглых замечаниях «Хождения» о географическом положении пристаней, о специфике местных достопримечательностей, которые любопытны и полезны могли бы быть именно для человека торгового: «...и туто приставают корабли, наполнивают сосуды воды пресные на проезд, чем питатись, и пускаютца по Белому морю по широкому в кораблех» (с. 3); «...туто родитца маслиц древо много, а делают в том граде масло деревяное и варят мыло грецкое и тут пристанище карабелное болшим караблем» (с. 4); «...в Кипре же острове сказывают, что родится ладон росный... правоверные человецы емлют его и продают купцем в вес и у себя держат» (с. 4); «...а серу емлют и продают купцем, тою серою конопатят корабли, которые ходят по Черному морю...» (с. 46). При этом необходимо учесть тот факт, что в русской традиции послание в «иные» земли людей купеческого звания отнюдь не означало проявления интереса к их торговым делам и не предполагало, что время их пребывания в восточных землях будет посвящено исключительно заключению коммерческих сделок (известны характерные в этом плане хождения гостя Василия, купца Василия Познякова и др., которые совершались по государеву указу и ради исполнения государевых поручений, далеких от торговых дел).

Таким образом, при выборе возможных вариантов в вопросе об истинных причинах, побудивших Трифона Коробейникова отправиться на Восток, вероятно, более допустимо остановиться на характере путешествия, совершение которого определяется царскими «наказами».

Трифон Коробейников стал известен не только благодаря хождению 1582 г., история располагает данными и об еще одном пребывании Коробейникова в восточных странах. В 1593—1594 гг. он сопровождал дьяка Михаила Огаркова, на сей раз была послана в Царьград и Иерусалим «заздравная» милостыня по случаю рождения у

царя Федора Ивановича дочери Феодосии: «...и бысть на Москве радость велия... И посла в Еросалим и во всю палестинскую землю по монастырем с милостынею Михаила Агаркова с товарыщи со многою доволнею милостынею»[24]. При себе посольство имело «наказ и роспись», в росписи же было сказано о том, «что с ними послано, где что велено дати, роздать, а в которых местех и кому именем что тое государевы милостины дано и тому росход»[25]. Сохранился «Отчет о раздаче милостыни на Востоке в 1594 г.», который, наряду с «Хождением» 1594 г., принято приписывать перу того же Коробейникова. Данное посольство, побывав в Константинополе (апрель 1593 г.), в Иерусалиме (сентябрь 1593 г.) и Антиохии (апрель 1594 г.), передав «заздравную» всем четырем православным патриархам, инокам в монастырях, «старцем и старицам», «старым и увечным», «в тюрьму сидельцом и русским полоненником», возвратилось «с великою честию» в Москву в 1594 г.

Для нас этот факт примечателен тем, что во второе свое хождение Коробейников назван дьяком, следовательно, по возвращении в Москву еще в 1584 г. купец Коробейников был награжден должностью дворцового дьяка. Вероятно, миссия, возложенная на него Иваном Грозным, была выполнена полностью, за что посланник удостоился милости царя; не последнюю роль сыграла и благодарственная грамота патриарха Сильвестра, процитированная выше.

Новую должность Коробейников мог получить по приказу самого Грозного сразу же после своего возвращения (в феврале 1584 г.), но доподлинно известно только то, что в 1588—1589 гг. Трифон уже состоял на службе в Дворцовом приказе. Данные об этом мы находим в «Материалах для истории, археологии и статистики города Москвы»: «...96 году. Июля в 26 день дано дьяком Степану Твердикову да Трифону Коробейникову к государеву платью на чехол полотно тверское... 97 году розход полотном. Дано диаком Степану Твердикову да Трифону Коробейникову к государеву царя и великого князя платью на шитье полотно нитей»[26]. Более имя дьяка Трифона Коробейникова не значится нигде. Нами найдено упоминание некоего Матвея Коробейникова, который по архивным документам известен как «дьяк Казенного двора» в 1605, в 1607 г. на свадьбе царя Василия дьяк, по-видимому, того же приказа, в 1608/09—1610/11 дьяк на Казенном дворе[27]. Точное отождествление этих двух лиц, однако, лишено достаточных оснований, если даже при этом принять во внимание ономастические ссылки на бытование в России XVI в. обычая называть одного человека двумя христианскими именами одновременно (из двух имен «одно пускалось в обращение, а другое (данное при крещении) хранилось в тайне»[28]). Следовательно, как уже было сказано, 1594 годом можно ограничить сведения о путешествиях и самом путешественнике Трифоне Коробейникове.

В связи с изложенными фактами между исследователями «Хождения» возник спор по поводу подлинного социального положения предполагаемого автора. Так, Х.М.Лопарев категорически возражал против того, что Коробейников был назван московским купцом (в большинстве списков использовано именно это указание и большинство биографических справочников и словарей опираются именно на него[29]). Сомнение исследователя вызвал следующий вопрос: каким образом купец через 6 лет мог стать дьяком? Подобные опасения высказал и издатель «Хождения» 1594 г. И.Е.Забелин, предполагая при этом, что «едва ли когда Коробейников был купцом — он просто был подьячим, но отправляясь в путешествие в чужие края по царскому поручению, он должен был ехать под видом купца, якобы по своим делам, из боязни навлечь на себя подозрение со стороны Литвы, Валахии или Турции в каких-либо политических поручениях»[30].

Подобное утверждение допустимо, но и легко может быть подвергнуто обоснованной критике, так как истории известны случаи открытого посольства царских людей «под видом административных»: в 1512—1514 гг. дьяка Михаила Ивановича Алексеева, в 1563 г. дьяка Андрея Клобукова в Польшу, в 1576 г. Андрея Арцыбашева к императору Максимилиану II, в 1580/82/85 гг. дьяка Дружины Петелина в Польшу, в 1586 г. подьячего Михаила Огаркова в Константинополь, в 1593 г. дьяка Михаила Огаркова и того же Трифона Коробейникова, названного в этом случае дьяком, в Константинополь и т.п.[31] Признавая значимость подобного факта, Х.М.Лопарев тем не менее более склонен считать, что «Коробейников никогда не был торговым человеком», а причина стойкого называния его московским купцом кроется в тексте, а точнее в его лакуне[32]. Первоначально, предполагает исследователь, в древнейшем списке «Хождения» могло значиться «...с московским купцом с Иваном Мишениным да с подьячим Трифаном...», впоследствии по небрежности переписчиков определенные слова были выпущены, а «московским купцом» изменилось в «московскими купцы», что тут же было воспринято как указание, относимое к Трифону и Юрию Греку. В своем допущении, в котором «нет ничего невероятного», Х.Лопарев ссылается на пропуск в таком же роде: в Копенгагенском списке «Хождения» Василия Познякова в титулатуре «при святейшем папе и патриархе Макарии митрополите всеа Русии» лакуна определяется словами «при святейшем папе и патриархе Иакиме александрейстем и при преосвященном Макарии»[33]. Однако один пропуск не предполагает обязательности другого, ему подобного. И вряд ли это возможно, ибо вне внимания переписчика, как получается, остался глава изначального московского посольства; кроме того, имени Ивана Мишенина при описании путешествия по Египту и Палестине быть не могло по выше-

указанной причине разделения паломнических миссий Мишенина и Коробейникова. Возражение по поводу того, что купец по истечении времени оказался дьяком, не очень существенно: продвижение по служебной лестнице во времена Ивана Грозного совершалось непосредственно по царским указам. Так, зачастую назначение в дьяки, особый чин правительственной администрации в Русском государстве, производилось вопреки предустановленному порядку (то есть в дьяческий чин — после долголетней практики — из подьячих, более мелких по своему статусу служащих): «...старшинство почти никогда при произвождениях наблюдаемо не было, а все чинилось по милости монаршеской и по заслугам»[34]. Желание государя играло в этом случае роль определяющую и зависело от важности выполняемых во благо его услуг. В XVI в. новоиспеченная и все более растущая система приказов потребовала для обслуживания своих нужд большого количества приказных лиц, обладающих достаточным уровнем грамотности. В связи с этим привычным явлением для середины и конца XVI в. стало пополнение служилых дьяков за счет тех сословий, что не пользовались почтением в кругах высшей знати, но представляли собой своего рода средневековую интеллигенцию, в среде которой грамотность была наиболее распространена. Речь идет о духовенстве и торговых людях[35]. Сохранились свидетельства о служивших в то время в государственном аппарате дьяках из торговых людей: дьяк Анфим Селивестров, как и отец его, вел торговлю, и в торговых делах ему «верили и зде и иноземцы», дед дьяка В.Щелкалова был «конским барышником», к крупным купеческим фамилиям принадлежал новгородский дьяк Ф.Д.Сырков, а брат его был «старостой большим» в Новгороде[36]. Таким образом, Трифон Коробейников мог стать одним из тех «дворян пера и чернил», что выдвигались в качестве царских «фаворитов», благодаря собственному умению расположить к себе государя силой незаурядного ума, опытности и дипломатической ловкости. В таком продвижении купца, следовательно, ничего необыкновенного и «сомнительного» быть не могло.

Кроме того, видимо уже тогда, в 1584 г., царь мог предположить продолжение поездок Коробейникова за пределы России, так как тот отличился ведением дел с иноземцами. Именно из-за этого могло произойти повышение Коробейникова до должности дьяка, поскольку для выполнения миссии посланника требовалось и определенное социальное положение: «официальный придворный статус главы и членов посольства должен был строго соответствовать их дипломатическому рангу»[37]. Подобные случаи, когда человек относительно низкого звания получал придворный чин для того, чтобы достойно представить государя русского престола в иноземных странах, в истории русской дипломатии бывали. Так, в 1603 г. М.Г.Салтыкову царь «боярство дал для посольства»[38].

Дополнительную характеристику личностных качеств Т.Коробейникова содержит анализ данного факта. Если учесть, что в России того времени дьяки представляли собой «реальных исполнителей предначертаний великокняжеской власти», а следовательно, и ценились у царя особо, то можно предположить, что и Трифон Коробейников соответствовал тем требованиям, которые предъявлялись этим служилым людям, исполняющим при дворе всевозможные функции, занимаясь как «текущей работой по руководству дворцовым хозяйством», так и вопросами, выходящими за пределы дворцового управления[39]. Чин дьяка предусматривал не только навыки и ловкость в канцелярской работе, но и «довольную» грамотность, умение читать, писать, твердо знать «законы, предания, обряды»[40]. Всеми этими качествами, несомненно, мог обладать и Коробейников, получивший особое расположение царя.

Таким образом, информация о главе палестинского посольства 1582 г. переходит на уровень предположений, выводимых из сопоставления исторических фактов того времени. Кроме того, источниковая база ограничена настолько, что за пределами нашего дознания остается и год рождения, и год смерти, и прочие значительные факты биографии этого путешественника, бывшего купца, исполнительного и пользовавшегося доверием монарших лиц дьяка, совершившего два паломничества на Восток и оставившего после себя литературную славу составителя «хождений».

Относительно других участников посольства сведения еще более ограниченны. Нам не известно даже то, насколько реальны были эти лица. Одним из них назван Юрий Грек. Кто в данном случае имеется в виду, сказать точно невозможно, так как, кроме имени, в «Хождении» не указано ничего. Х.М.Лопарев предполагал в качестве возможного исторического лица известного Юрия Дмитриевича Грязнóго, по прозванию Грек, из богатого и именитого рода Головиных. Но при этом возникала проблема хронологического плана: как указывает исследователь, известно, что дядя Юрия Грязнóго «Иван Владимирович Хозюк погиб на возвратном пути из Иерусалима в 1475 г.», поэтому сам Юрий «мог жить лишь в первой половине XVI в.»[41]. Однако исторический материал, касающийся этого вопроса, значительно шире. Сохранились следующие факты: в 1485 г. Юрий Грек был послан с грамотой великого князя Ивана III к папе Иннокентию, с поручением «звать в Москву лекарей, пушечного и серебряного дела мастеров, каменщиков добрых, которые умели бы церкви и палаты строить» (без сомнения, это и был Юрий Траханиот, сын Дмитрия Владимировича Головина по прозванию Овца, о котором в летописи упоминается, что в 1486 г. он построил каменные палаты); в 1490 г. Юрий Грек назначен царским посланником в Рим, а «в 1500 г. Дмитрий Владимирович Овца был с сыном своим на свадьбе Холмского»[42]. При

наличии данных неопровержимых свидетельств предположение о том, что с Коробейниковым в посольстве 1582 г. был Юрий Дмитриевич Головин, абсолютно теряет смысл.

Относительно этого имени, упоминаемого «Хождением», бытовала еще одна версия, указывающая на некоего Обрюту Михайлова Грекова, обучавшегося по царскому велению при константинопольском патриархе греческому языку, а впоследствии ставшего посланником[43]. Действительно, в январе 1551 г. Иван IV посылает к константинопольскому патриарху Дионисию «своего паробка Обрюту Михайлова, сына Грекова, которого просил держать при себе, доколе научится греческой грамоте и языку, и издержки же за него обещал заплатить; если же у себя ему учить неуместно, то послал бы в монастырь Афонский святого Пантелеймона...». А в грамоте января 1557 г. царь просит патриарха «возвратить его паробка Обрюту, которого посылал к преждебывшему патриарху Дионисию учиться греческой грамоте»[44]. Направление из Москвы в грекоязычный Константинополь «ребят» да «паробков» для обучения языку было широко распространено на Руси в XVI в., таким образом увеличивалось число русских людей, знающих по-гречески, и создавался своеобразный штат переводчиков как для нужд внутренних, так и для «хожений» по странам грекоязычным, поскольку существовало традиционное мнение о том, что «...в Царьград бо аки в дуброву внити, и без добра вожа (проводника) невозможно ходити»[45]. Если предположить, что Обрюта есть мирское имя Грека, крещенного церковным именем Юрий, то эта версия, как утверждает В.Иконников, «без сомнения» оправдана: Юрий Грек, обученный по царской воле в Константинополе греческому языку, мог быть отправлен Иваном IV для сопровождения в качестве «толмача» посольства Коробейникова.

Возможен еще один вариант. В грамотах того времени упоминается некий Юрий Греков, имеющий сына Константина, названного богатым московским купцом, предположительно, и сам из купеческого сословия[46]. Известно, что в 1569–1570 гг. (7078 г.) К.Ю.Греков купил у опального князя Гундорова Романа Ивановича подмосковную вотчину, а в 1570 г. завещал ту же вотчину Троице-Сергиеву монастырю по «Духовной грамоте»: «Се аз раб божий Костянтин Юрьев сын Грек пишу сию духовную грамоту целым умом. Дал есми при своем животе к живоначальные троицы и к чюдотворцу Сергию и Никону вкладу по своей душе и по отце своем по Юрье и по матери по своей по Анне и по своей семье по Офимье... а за тот им мой вклад пожаловати за мое здоровье бога молити и отца моего Юрья и матерь мою Анну и семью мою Офимью написати в сенаник за тем же вкладом»[47]. По содержанию грамоты можно предположить, что Юрий Греков, отец упомянутого купца, находился в то время в добром здравии. По «Купчей на

проданную князем Р.И.Гундоровым Константину Юрьеву сыну Греку вотчину в Пехорском и Васильцове станах Московского уезда» Греков назван «выезжим», то есть «прибывшим на службу из-за рубежа». На греческое происхождение купца, а также возможное знание им греческого языка указывает и его семантически емкая фамилия. Формирование фамилий началось только в XVI в., и в то время они представляли собой значимые прозвища; прозвища по месту происхождения составляли бо́льшую часть и возникали «как дополнительный знак описания того или иного человека»[48]. Следовательно, и Юрий Греков, выезжий из какой-то грекоязычной страны и ставший в Московском государстве богатым купцом, а значит, и заметной фигурой, мог быть привлечен на ту же должность «толмача» при Коробейниковском посольстве; возможно и то, что путешествие проходило по землям, знакомым Греку не понаслышке. На этом факты и построенные на основе их гипотезы о предполагаемом участнике посольства 1582 г., помеченном в тексте «Хождения» именем Юрий Грек, исчерпываются.

О последнем названном по имени паломнике, сопровождавшем Трифона Коробейникова, известном еще меньше «московском жильце Федоре, крестечном мастере», мы можем сказать лишь то, что московский «крестечник», то есть мастер, изготовляющий нательные кресты, отправился в путь по добровольному желанию самолично увидеть христианские святыни Востока или ради разрешения вопросов профессионального мастерства. К тому можно добавить еще лишь то, что в Древней Руси слово «жилец» могло значить и определенный чин в иерархической государственной лестнице служащих. Это были «ратные люди из свободного состояния (то есть казаков, стрельцов), желающие себя отличить, они жили в столичном городе как для защиты онаго от неприятелей, так и для иных служб, из них же употреблялись в разные посылки и в дальние походы»[49]. Это могло быть и дополнительным фактом о Федоре, если бы не противоречило первой версии, в данном случае наиболее приемлемой.

Таким образом, мы располагаем довольно скудными и краткими сведениями о непосредственных участниках посольства и некоторых обстоятельствах его совершения, если опираемся только на текст «Хождения». Использование дополнительной информации «вне текста» делает возможным ряд гипотез на этот счет. В любом случае историческое комментирование подтверждает реальность царского посольства 1582 г., послужившего фактической основой написания этого произведения паломнического жанра конца XVI в., и является источником дополнительного объема сведений исторического плана, необходимых при литературном анализе данного древнерусского памятника.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Голубцова М.А. К вопросу об источниках древнерусских хождений в святую землю /Поклоненье святого града Иерусалима 1531 г. // Чтения общества истории Древней Руси. 1911. Кн. 4. С. 50.

[2] Хождение по святым местам Востока Трифона Кобейникова // Православный Палестинский сборник. 1889. Т. 9. Вып. 27. С. 1–2. Далее ссылки на это издание будут приведены в основном тексте с указанием в скобках страниц.

[3] Лопарев Х. М. Предисловие // Православный Палестинский сборник. 1889. Т. 9. Вып. 27. С. XXII; Рубцов М.В. К вопросу о «Хождении» Трифона Коробейникова в святые земли в 1582 г. // Журнал министерства народного просвещения. 1901. Апрель. С. 366.

[4] Греческий статейный список № 2 // Чтения общества истории Древней Руси. 1897. Кн. 3. С. 22.

[5] Лопарев Х.М. Предисловие...; Русский биографический словарь. СПб., 1903. С. 267; История русской литературы. М.—Л., 1946. Т. 2. Ч. 1. С. 514; Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Ч. 1. С. 496.

[6] Цитируется по: Лопарев Х.М. Предисловие... С. IV.

[7] Цитируется по: Лопарев Х.М. Предисловие... С. II.

[8] Греческий статейный список № 2. С. 22.

[9] Цитируется по: Лопарев Х.М. Предисловие... С. IV.

[10] Лопарев Х.М. Предисловие... С. IV.

[11] Рубцов М.В. К вопросу о «Хождении» Трифона Коробейникова... С. 368.

[12] Полный месяцеслов Востока. М. 1876. Т. 2. С. 253, 256.

[13] Рубцов М.В. К вопросу о «Хождении» Трифона Коробейникова... С. 368.

[14] Малышевский И.И. Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви. Киев. Т. 1. С. 268.

[15] Малышевский И.И. Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви. Киев. Т. 2. С. 3.

[16] Цитируется по: Лопарев Х.М. Предисловие... С. XXX.

[17] Цитируется по: Лопарев Х.М. Предисловие... С. XXX.

[18] Сахаров И.П. Сказания русского народа. СПб., 1849. Т. 2. Ч. 8. С. 202.

[19] Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца Василия Яковлевича Гагары // Православный Палестинский сборник. 1891. Т. 11. Вып. 3. С. 9.

[20] РГАДА. Ф. 138. Д. 5. Л. 1–3.

[21] Прокофьев Н.И. Литература путешествий XVI–XVII в. // Записки русских путешественников XVI–XVII в. М., 1988. С. 15, 439.

[22] Забелин И.Е. Послание царя Ивана Васильевича к александрийскому патриарху Иоакиму с купцом В.Позняковым и Хождение купца Познякова в Иерусалим и по святым местам 1558 г. // Чтения общества истории Древней Руси. 1884. Кн. 1. С. 7.

[23] Рубцов М.В. К вопросу о «Хождении» Трифона Коробейникова... С. 368.

[24] Русская летопись по Никонову списку. СПб., 1791. Ч. VIII. С. 25.

[25] Отчет дьяка Трифона Коробейникова // Православный Палестинский сборник. 1889. Т. 9. Вып. 27. С. 84.
[26] Материалы для истории, археологии и статистики города Москвы по определению Московской городской думы. М., 1884. Ч. 1. Стлб. 1218, 1221.
[27] Акты Московского государства. СПб., 1890. Т. 1. № 42. С. 77; Белокуров С.А. Разрядные записи за Смутное время. М. 1907. С. 271; Веселовский С.Б. Дьяки и подьячие XV–XVII в. М., 1975. С. 263.
[28] Токмаков Н.И. Словарь древнерусских личных собственных имен. СПб., 1903. С. 19.
[29] Сахаров И.П. Сказания русского народа. СПб., 1819. Т. 2. Кн. 8. С. 135; Макарий. История Русской церкви. СПб., 1874. Т. 7. Кн. 2. С. 528; Строев П. Словарь библиологический и черновые материалы // Записки Имп. АН. СПб., 1882. Т. 41. Кн. 1. С. 82; Энциклопедический словарь русского библиографического института Гранат. М., 1917. Т. 25. С. 231; Советская историческая энциклопедия. М., 1965. Т. 7. Стлб. 969.
[30] Лопарев Х.М. Предисловие... С. XX.
[31] Русские представители в Царьграде /1496–1891/. Исторический очерк В.Тептова. СПб., 1891. С. 70; Бантыш-Каменский Н.Н. Обзор внешних сношений России /по 1800 г./. СПб., 1896–1902. Ч. 4. С. 18, 162, 182; Памятники дипломатических сношений Московского государства с Польско-Литовским. СПб., 1882. Т. 1. С. 545.
[32] Лопарев Х.М. Предисловие... С. XXI.
[33] Хождение Василия Познякова // Православный Палестинский сборник. СПб., 1887. Т. 6. Вып. 3. С. 1.
[34] Древняя российская вивлиофика, содержащая в себе собрание древностей российских, до истории, географий и генеалогии российския касающихся, изданная Н.Новиковым. М., 1791. Ч. 2. С. 169.
[35] Демидова Н.Ф. Бюрократизация государственного аппарата абсолютизма в XVII–XVIII вв. // Абсолютизм в России /XVII–XVIII вв./ М., 1964. С. 210.
[36] Пронштейн А.П. Великий Новгород в XVI в. Харьков, 1957. С. 30, 147; 221–222; Шмидт С.О. О дьячестве в России середины XVI в. // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран. М., 1963. С. 185.
[37] Юзефович Л.А. Как в посольских обычаях ведется... М., 1988. С. 32.
[38] Юзефович Л.А. Как в посольских обычаях ведется... С. 30.
[39] Леонтьев Д.К. Образование приказной системы управления в Русском государстве. М., 1961. С. 78.
[40] Карамзин Н. История государства российского. СПб., 1891. Т. 9. С. 445.
[41] Лопарев Х.М. Предисловие... С. XX. Примечание.
[42] Древняя российская вивлиофика... Ч. 2. С. 3; Карамзин Н. История государства российского. СПб., 1891. Т. 6. С. 74. Примечание 106; Бантыш-Каменский Н.Н. Обзор... С. 268.
[43] Макарий. История... Т. 8. С. 364; Соловьев С.Н. История России с древнейших времен. СПб., 1896. Т. 12. С. 131.

[44] Муравьев А.Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. С. 69.
[45] Сахаров И.П. Сказания русского народа. СПб., 1849. Т. 2. Ч. 8. С. 55.
[46] Скрынников Р.Г. Начало опричнины. Л., 1966. С. 287.
[47] Садиков П.А. Из истории опричнины // Исторический архив. М.—Л., 1940. Т. 3. С. 248—249, 251—252.
[48] Чичагов В.К. Из истории русских имен, отчеств и фамилий. М., 1959. С. 33.
[49] Древняя российская вивлиофика... 1791. Ч. 2. С. 157, 169.

Н.В.Трофимова

К ПРОБЛЕМЕ ТИПОЛОГИЧЕСКИХ СВЯЗЕЙ «ПОВЕСТИ О ТИМОФЕЕ ВЛАДИМИРСКОМ» И «КАЗАНСКОЙ ИСТОРИИ»

«Повесть о Тимофее Владимирском» долгое время не привлекала внимания исследователей, в литературоведении XX века о ней была написана лишь одна работа М.О.Скрипиля[1]. Между тем повесть эта, вошедшая во многие антологии[2], на фоне литературы конца XV — начала XVI в., времени, к которому отнес ее М.О.Скрипиль, выглядит *необычной*.

Бесспорно, события, легшие в основу повести, укладываются в исторический промежуток, указанный исследователем,— 60–70-е годы XV в.: реалии повести относятся ко времени правления Ивана III. Но в полной мере вопрос о времени написания произведения нельзя считать решенным. Уже у М.О.Скрипиля были колебания в датировке памятника. Основой для них послужил заключительный фрагмент повести, сохранившийся в большинстве списков, представляющих первую редакцию: «Сия же повесть многа лета не написана бысть, но тако в людех в повестех ношашеся. Аз же слышах от многих сие и написах ползы ради прочитающим, да не отчаются согрешившии спасения своего, но притекут ко всемилостивому Богу истинным покаянием и отпущение грехов получат, и жизнь вечную сподобятся прияти и в безконечныя веки на небеси с преподобными имут царьствовати» (304).

М.О.Скрипиль полагал, что либо эта фраза отражает реальность, и тогда произведение действительно написано вскоре после описываемых событий, пока они еще не успели обрасти фольклорными преданиями, либо это обычное для древнерусской литературы «умаление своих авторских заслуг» (291), и тогда вопрос о времени создания произведения усложняется, хотя в любом случае, по его мнению, черты эпохи, переданные в повести, не могли бы сохраниться в отдаленное от нее время, а потому повесть написана на грани XV–XVI вв.

Н.С.Демкова в примечаниях к изданию повести в серии «Памятники литературы древней Руси», отмечая агиографическое начало в образе главного героя, в то же время пишет: «Необычность

"Повести" (при сопоставлении с другими агиографическими повествованиями о грешниках) — в крайней экзальтации ее главного героя, напоминающей о принципах описания человека в литературе XVII в.»[3]. Исследовательница сближает эту повесть с произведениями XVII в., в том числе с «Повестью о Горе и Злочастии», не углубляясь в причины этого явления. Мысли Н.С.Демковой тем более заслуживают внимания, что вообще в древнерусской литературе сохранилось небольшое количество произведений, посвященных взаимоотношениям Руси и Казани. Летописи XV–XVI вв. содержат повести о походах казанцев на Русь и русских князей в Казань. По-настоящему широко интерес к казанской теме проявился в литературе только в середине XVI в. в связи с присоединением Казани к Руси в 1552 г. Вскоре после этого события появились описания казанского похода Ивана IV в Никоновском лицевом летописном своде, Степенной книге, «Истории о великом князе Московском» Андрея Курбского, Троицком сочинении о взятии Казани, «Казанской истории». Из них только «Казанская история» рассказывала об истории взаимоотношений Руси и Казани и о событиях, происходивших в Казанском царстве в предшествующие века, в форме связного историко-беллетристического повествования. Автор этого произведения хорошо знал русские и татарские источники, письменные и устные, по истории Казани. Между «Повестью о Тимофее Владимирском» и «Казанской историей» обнаруживаются некоторые точки соприкосновения.

Эпоха, отраженная в «Повести о Тимофее Владимирском», присутствует и в «Казанской истории». Иван III изображен в произведении прежде всего как правитель, при котором пришел конец золотоордынскому игу. Описывая это событие, автор передает легенду о потоптании Иваном III ханского ярлыка и о стоянии на Угре. Кроме этого, рассказано о событиях 1487 г., когда в битве на Свияге московское войско победило казанцев и Иван III посадил на казанское правление своего ставленника Махметемина (Магомед-Эмина). Именно в связи с последним эпизодом впервые появляется очень важный для «Казанской истории» мотив измены. Махметемин изменяет своему покровителю, московскому князю, по наущению «злой жены». За измену и убийство русских людей Махметемин, уже после смерти Ивана III, наказан неизлечимой болезнью, которая заставляет его покаяться в грехах Василию III. Махметемин посылает Василию III царские дары, но болезнь все же, несмотря на покаяние, кончается смертью: «Махметемин житие свое скончав, жив червьми изъеден, яко детоубийца Ирод» (64)[4].

Мотив измены еще дважды повторяется в «Казанской истории». Первый раз — в рассказе о князе Чапкуне, который сначала ушел из Казани на службу к московскому князю, где был принят с почетом и служил пять лет. Затем, когда Казань приняла московского

ставленника Шигалея, Чапкун отпросился у царя домой, чтобы привезти жену и детей, а сам остался в Казани и встал во главе заговора против Шигалея. Позже, во время осады Казани, он убеждал соотечественников сражаться до последнего, не внимая миролюбивым предложениям Ивана IV. В конце осады он был убит разъяренными казанцами.

Последний эпизод, связанный с изменой,— рассказ о судьбе предателя из русских, «воина полка царева, родом Колужеска града, именем Юрьи Булгаков, лют сый и неправеден» (141). Он выдал казанцам тайну подкопов и состояние московского войска, послав в город грамоту на стреле. Это не помогло врагам: подкопов они обнаружить не смогли, «Богу укреплешу» (141). После победы московского войска Иван IV спросил Едигера, не было ли предателей в его войске, и Едигер показал ему грамоты Булгакова, после чего предатель был жестоко казнен.

Для «Повести о Тимофее Владимирском» мотив измены — один из основных в сюжетном развитии: она рассказывает о священнике, совершившем грех и бежавшем в Казань, опасаясь наказания. В Казани он становится воеводой и сражается на протяжении тридцати лет против своих соотечественников. Хотя затем он и раскаивается в измене, но, получив от князя и митрополита прощение и разрешение вернуться на Русь, умирает.

Таким образом, в представлении авторов обоих произведений измена, предательство неизбежно влечет за собой смерть как наказание, даже раскаяние и прощение грешника в этом случае может спасти его душу, но не земную жизнь. Это представление о преданности московскому князю, наказуемости предательства актуально для XVI в. с его апофеозом великокняжеской и царской власти.

Второй мотив, сближающий произведения,— мотив спасения пленника иноверцем.

В «Повести о Тимофее Владимирском» Тимофей, которого бежавший из плена отрок принял за соотечественника, тронутый просьбой отрока не убивать его, разрешает ему уехать на Русь, поручая ему испросить милость у митрополита и князя — разрешение вернуться на Русь и уйти в монастырь. Он назначает ему встречу в *«уреченном месте»* через два месяца.

В этом эпизоде появляется и еще один мотив, присутствующий в обоих произведениях,— мотив грамот с печатью. Тимофей просит отрока: «Да рукописание бы прощения мне во всем написав, и двема печатми запечатав, великаго князя печатью, да своею другою печатью, да тогда веру иму» (302). В Москве митрополит и князь решают простить Тимофея, «и написавше грамоту и запечатавше своими печатми и послаша со отроком к бусорману тому...» (303).

Выполнивший поручение Тимофея отрок возвращается в условленное место, два дня ждет его, в третий день видит, как Тимофей

«гнаше полем» (303) и решает «искусить» его, спрятавшись. Тимофей приходит и, не видя отрока *«во уреченный час и день»*, «свержеся с коней своих долу на землю и *плакася велми горко*, яко могущу что и самое камение с собою на плачь подвигнути» (303) (выделено мною.— Н.Т.). Затем отрок показывается ему и передает грамоту.

В «Казанской истории» сходный эпизод — спасение из плена князя Шигалея, московского ставленника на казанском престоле, Чурой, казанским вельможей, пожалевшим пленника. Чура, отпустив Шигалея, назначил время встречи с ним «на украинах русских», зная, что одному ему не убежать от казанцев. Но от страха Шигалей «забы пождати друга своего вернаго... *на месте уреченнем*» (81). Чура выехал из Казани, собрав всех, кто хотел бежать на Русь, через десять дней, и «догнав места уреченнаго и не обрете царя, ждуща его, *И горко ему бысть в той час*» (82). Та ситуация, которая была «искушением» в «Повести о Тимофее», в «Казанской истории» реализована как свершившаяся. Чуру догнали и убили казанцы, «яко прелагатаи есть Казани» (82), то есть за предательство. Но при этом автор оправдывает Чуру тем, что казанцы сами преступили клятву верности, данную Шигалею, и сделали его не царем, а пленником.

Перед побегом Шигалея Чура «вдасть ему грамоты их (подтверждающие сношения московских воевод с казанцами.— Н.Т.) веры для за печатми» (80). Шигалей, приехав в Москву, дает доказательства измены казанцев, «показав грамоты их златыя за печатми их» (83). Как и в первой из повестей, грамоты здесь — подтверждение достоверности сообщений, а сам мотив их является сюжетным.

В связи с этими эпизодами в том и другом произведении цитируется неточно, видоизменяясь применительно к случаю, одна и та же фраза из Евангелия от Иоанна: «Болши сея любве никто же имать, да кто душу свою положит за други своя» (15.13). В «Повести о Тимофее» об отроке говорится: «То бо есть любовь истинная, кто положит душу свою за брата своего» (303). О поступке Чуры сказано: «И несть болши сея любви ничтоже, аще кто за друга душу свою положит или за господина» (82).

Таким образом, в данных эпизодах наблюдаем комплекс сходных сюжетных ситуаций, сопровождаемых и сходными стилистическими средствами. При этом, если в «Повести о Тимофее Владимирском» сюжет «спасения иноверцем» играет центральную роль, как в развитии действия, так и в характеристике героя, то для «Казанской истории» это один из множества сюжетных эпизодов, который, во-первых, играет беллетризирующую роль, во-вторых, позволяет автору показать одного из казанцев — «положительных»

героев, которых немало в произведении, и, рисуя которых, автор проявляет новое понимание человеческой личности.

В изображении персонажей тоже находим общие черты в том и другом произведении. Главный герой беллетристической повести о Тимофее дважды меняет свой облик в произведении. Сначала это благочестивый священник, затем — грешник, бежавший от наказания в Казань и ставший там свирепым воином, воюющим против соотечественников, который, тем не менее, поет Богородичен 8-го гласа. Наконец, это раскаявшийся и смиренный христианин, получивший, благодаря отроку-пленнику, прощение от Бога. Эти переходы от одного облика героя к другому известны прежде всего агиографии, из исторических повестей XV—XVI вв. чаще других они встречаются в «Казанской истории».

Казанская царица Сумбека — вдова Сапкирея — правила в годы малолетства своего сына. Вначале она показана как правительница, отстаивающая независимость Казани, укрепляющая ее оборону, при этом «прелютая злодеица», которая дважды пыталась отравить Шигалея уже после того, как дала согласие на его воцарение в Казани. Но, как только она оказывается обреченной быть московской пленницей, ее образ приобретает трогательные лирические черты, проявляющиеся в двух плачах, которые вызвали сочувствие даже у ее врагов. В описании печали царицы и ее плача находим несколько фрагментов, почти дословно совпадающих с описанием состояния Тимофея Владимирского. Так, Сумбека говорит: «И уже плакатися не могу — слезы текут ото очию моею, *и ослепоста очи мои от безмерных слез моих, и премолча глас мой* от многаго вопля моего» (99). О Тимофее в минуту раскаяния сказано: «И плакася от полудне того до вечера, донеле же *гортань его премолча, и слезы исчезоста от очию его*» (302).

Рассказывая о состоянии царицы в момент ее взятия в плен, автор пишет: «...и пусти глас свой с великим плачем и *подвизающе с собою на плач и то бездушное камение*» (97). Когда Тимофей не нашел отрока в условленном месте, то «плакася вельми горко, яко могущу что и *самое камение с собою на плачь подвигнути*» (303).

Но затем сочувствие автора Сумбеке сменяется осуждением и изображением ее как упорно не желающей принять крещение. Иначе говоря, направление изменения этого образа противоположно изменению облика Тимофея.

Сходное изменение образа испытывает не только Сумбека, но и последний казанский царь Едигер. О Тимофее Владимирском сказано: «Ох, увы, первие бе чиститель и говеин священник и предстатель престолу божию и поручник грешных душ, потом же зол гонитель бысть и *лют кровопийца* христианеск и воевода в Казани храбр» (301). Об изменении Едигера после крещения читаем:

«Иже иногда бывый *лютый* волк и похищник и *кровопийца*, ныне же явися кроткое и незлобивое агня христовы ограды; живоносныя паствы благия» (171). Мысли в приведенных отрывках выражены сходными синтаксическими конструкциями с использованием общих и даже идентичных словесных приемов.

Интересно и совпадение внешних портретных черт и средств их изображения в образе Тимофея Владимирского и героев «Казанской истории». Тимофей, «видя отрока *ярыма* своима *очима звериныма* и *похватив мечь* наг и хоте отроку *главу отсещи*» (301—302). Улу-ахмет «возведе *очи* свои *зверины*» (51), у Аталыка «*очи*... кровавы, аки *зверя человекоядца*» (70), в момент неожиданного нападения русских «не успевшу ему ни палицы железныя, *ни меча похватити* в руку свою» (70), Шигалей после воцарения в Казани «мало... на коего казанца оком *ярым* поглянув и перстом укава, они же вскоре того часа *мечи на кусы рассекоша*» (104).

Авторы и того и другого произведения нам неизвестны. Но если автор «Повести о Тимофее» не упоминает о своей судьбе, то некоторые сведения об авторе «Казанской истории» мы получаем из его рассказа. Он сообщает, что был взят в плен, попал к царю Сапкирею, служил при его дворе двадцать лет, беседовал с царем и вельможами об истории Казани, читал казанские летописи. «Во взятие же казанское изыдох ис Казани на имя царево московского. Царь же мя крести, вере христово причте и *мало земли ми уделом дасть*. И нача служити ему верно» (44). Некоторые черты этих биографических сведений совпадают с фактами жизни героев «Повести о Тимофее». Как и Тимофей, автор в Казани был вынужден принять мусульманство и служить казанскому царю, правда, неясно, в каком качестве. Служил он там 20 лет, а Тимофей — 30, причем, видимо, обе даты округлены. Известие о последнем событии в жизни пленного отрока из «Повести о Тимофее» и автора «Казанской истории» практически совпадает: «Князь же и митрополит все имение тимофееве повелеста отроку тому отдати. Еще же к тому князь и *земли удел даде ему*» (304).

Оба автора используют в своих произведениях текст Библии и богослужебные тексты, причем приемы их введения в текст близки в обоих произведениях. Автор «Казанской истории» цитирует, часто неточно, и Ветхий, и Новый Завет, довольно часто дополняя или видоизменяя первоисточник, как мы уже видели в связи с цитатой из Евангелия от Иоанна, совпавшей с «Повестью о Тимофее». Второй автор также использует неточные цитаты, а в одном случае приводит правильно, но неверно атрибутирует цитату из Книги пророка Иеремии 15.19: «И помянуша они *евангельское* слово реченное: "Аще изведеши честное от недостоинства, яко уста моя будеши"» (303). Книга эта неоднократно цитируется и автором «Казанской истории».

Жанровая принадлежность обоих памятников явно неоднозначна: в «Повести о Тимофее Владимирском» присутствуют элементы исторической повести, житийного и сюжетного беллетристического повествования. В структуре жанра «Казанской истории» совмещаются элементы еще более разнородные: летописные, воинские, агиографические, беллетристические. Несомненна установка того и другого произведения не только на изложение фактов и поучение, но и на создание увлекательного повествования. Жанровое смешение, неопределенность жанра — примета литературы XVI в., создающей сложные и новые жанровые образования (вспомним, например, «Степенную книгу» или «Повесть о Петре и Февронии»).

Изложенные факты позволяют сделать некоторые выводы и предположения. «Повесть о Тимофее Владимирском» и «Казанская история» содержат ряд совпадающих сюжетных ходов, не найденных автором данной работы в других произведениях XV–XVI вв., а также общие приемы в построении некоторых образов персонажей. В связи именно с этими сюжетными элементами и образами появляются в произведениях и сходные, а подчас идентичные словесно-стилистические средства и библейские цитаты. Отдельные факты биографии автора «Казанской истории» совпадают с событиями из жизни персонажей «Повести о Тимофее» и не находят аналогий в других произведениях, близких им по времени. Жанровая сложность повестей также сближает их и напоминает о процессах жанрового синтеза, начавшихся в XVI в. Все это наводит на размышления о том, что повести могут быть ближе друг к другу по времени, чем это принято считать по традиции, и, возможно, типологическое сходство объясняется сходством генетическим. Для решения этих вопросов необходимо провести не предпринимавшееся ранее изучение конвоя «Повести о Тимофее Владимирском» по рукописным сборникам, сравнение первой и второй редакций «Повести о Тимофее Владимирском», датировку новых, не известных М.О.Скрипилю, списков повести, тщательную проверку лексического состава двух повестей и сравнение его с другими памятниками XV–XVI вв.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Скрипиль М.О. Повесть о Тимофее Владимирском // ТОДРЛ. Т. VIII. М.—Л., 1951. С. 287–307. Далее текст повести цитируется по этому изданию; страницы указаны в тексте статьи в скобках.

[2] См.: Русские повести XV–XVI веков. М., 1958; Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984; Русская бытовая повесть XV–XVII веков. М., 1991.

[3] Памятники литературы древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 677.

[4] Здесь и далее текст произведения цитируется по изданию: Казанская история / Подготовка текста, вступ. статья и примеч. Г.Н.Моисеевой. М., 1954. Страницы указаны в тексте статьи в скобках.

С.В.Минеева

ЕЩЕ РАЗ ОБ ИСТОЧНИКАХ ПОХВАЛЬНЫХ СЛОВ НА ПАМЯТЬ ЗОСИМЫ И САВВАТИЯ СОЛОВЕЦКИХ, ПРИПИСЫВАЕМЫХ ЛЬВУ ФИЛОЛОГУ

Ранее, говоря об источниках, использованных автором Похвальных Слов на память Соловецких святых, традиционно приписываемых сербскому книжнику Анките Льву Филологу, мы ограничились только сопоставлением текста Слов с различными выявленными нами редакциями Жития Зосимы и Савватия[1]. В результате за рамками исследования осталась большая часть Слов, важная с точки зрения их композиционной структуры, интересная в стилистическом отношении, но каноническая по содержанию и совершенно не связанная с житийным повествованием, не зависящая от него. Таковы обширные вступления и заключения к Словам, различные пространные авторские отступления в тексте, представляющие собой в основном рассуждения, поучения, а иногда и обличения нравственно-моралистического характера, а также изложение требований монастырского устава и устройства. Наличие этих пространных эпизодов обусловило необычное для произведений агиографического и панегирического жанров соотношение с точки зрения их объема: Похвальные Слова по объему в несколько раз превосходят самую полную редакцию Жития. Сочетание разнородных элементов в тексте Слов — подробный пересказ Жития (элемент жития-биос), похвала на память святого и торжественная проповедь по случаю праздника (Слово на Святую Пасху и одновременно на память преп. Зосимы), использование элементов поучения и обличения нравственно-моралистического характера, а также введение различных богословских и церковно-канонических рассуждений, вплоть до изложения дисциплинарной части монастырских уставов,— составляет специфику стиля этих необычных с точки зрения соблюдения строгих жанровых канонов произведений.

В связи с этим вполне понятно, что автор Слов должен был отличаться особой эрудицией и начитанностью, использовать, пусть иногда совершенно компилятивно, большое количество разнородных источников, не ограничивая себя текстом Жития. Попытаться выявить эти источники — задача весьма увлекательная, тем более, что почти при полном отсутствии достоверных биографических сведений

об авторе только таким путем, по-видимому, можно сделать эту загадочную личность «более уловимой», проникнуть в круг его интересов, авторитетов, идейных, литературных и личных пристрастий.

Первое, что обращает на себя внимание, это особый интерес автора Слов к византийской святоотческой литературе, прежде всего к творениям Григория Богослова и в меньшей степени — Иоанна Златоуста. На зависимость композиции и в целом вступления и заключения Слова на память преп. Зосимы от 44-го Слова Григория Богослова «На неделю новую, на весну, на память мученика Маманта» указывалось неоднократно[2]. Оставив вопрос о византийских переводных источниках, использованных автором, составляющий предмет особого разговора и нуждающийся в специальном рассмотрении и исследовании, мы ограничимся здесь поиском параллельных чтений в русских произведениях начала XVI века, т.е. поставим вопрос о том, какие современные ему русские тексты мог использовать автор Слов с учетом времени их создания (1533—38 годы[3]), и попытаемся объяснить, почему именно эти источники могли заинтересовать и привлечь автора.

Одним из таких произведений вполне могло быть *Житие Кирилла Белозерского*, в частности, его *Пахомиевская редакция*, в наибольшей степени отвечающая принятым в то время в русской агиографии требованиям жанра и стиля. Созданное Пахомием Логофетом в марте-мае 1462 года (древнейший из известных списков — РГБ, ф. 304, собр. Троице-Серг. Лавры, № 764, датировка — не позднее 1474 года), это Житие являлось самым большим произведением знаменитого агиографа и, несмотря на неизбежную стилизацию и типизацию, обусловленную требованиями жанрового канона, самым насыщенным конкретными историческими сведениями, поскольку Пахомий в данном случае писал сам, по словам «самовидцев», а не редактировал чужие, созданные до него сочинения[4]. Интерес автора Похвальных Слов на память Соловецких святых к Пахомиевской редакции Жития Кирилла мог быть обусловлен не только авторитетом Пахомия Серба и его произведений и их широкой известностью, но и другими, более конкретными причинами. Во-первых, вполне закономерно, что, поставив перед собой цель дополнить начальную часть Жития Савватия, отличающуюся во всех редакциях краткостью и отсутствием даже минимальных необходимых с точки зрения житийного канона сведений о жизни святого подвижника до его прихода на Соловки, автор Похвальных Слов обратился в процессе поиска этих сведений к Житию основателя Кирилло-Белозерского монастыря, обители, в которой начинал свои иноческие подвиги преп. Савватий. Могла быть и другая причина. Говоря выше о вновь выделенной редакции Жития Зосимы и Савватия, мы пришли к заключению, что именно эта редакция, названная нами I Дополненной, могла быть основным источником

для автора Похвальных Слов[5]. В текст этой редакции по сравнению с другими как раз было введено Предисловие, которое дословно совпадает с Предисловием, содержащимся в Пахомиевской редакции Жития Кирилла. Возможно, отталкиваясь от текста этого Предисловия, автор Слов и обратился к Житию Кирилла, использовав его в своей работе значительно в бо́льшей степени, нежели это сделал составитель I Дополненной редакции Жития Соловецких святых. На это указывает сопоставительный анализ текста Похвальных Слов и Пахомиевской редакции Жития Кирилла, в процессе которого можно выделить ряд близких чтений, далеко не ограничивающийся только Предисловием, отразившемся в I Дополненной редакции.

К анализу конкретных примеров параллельных чтений и текстуальных совпадений в текстах Похвальных Слов на память Зосимы и Савватия и Пахомиевской редакции Жития Кирилла Белозерского мы сейчас обратимся.

Первые примеры подобного рода находим уже при сопоставлении Предисловия к Житию Кирилла и вступительной части Слова на память преп. Савватия:

Слово Савватию: «Память бо их (святых) в роды родов, ибо имена их *пишема в небесных книгах*, и яко не потрена прочее пребывают, и самому к ним взяту бывшу, иде же и памяти тем бывают посещением света лица славы божественныя...» (Ч. 3. С. 104); «*и триестнаго врага до конца является поправ* (преп. Савватий)...» (Ч. 3. С. 101)[6].	Ср. в Житии Кирилла: «Их же житию и сами аггели удивишася и похвалиша, их же имена *написаны быша на небесех*, иже Пресвятаго Духа силою крест на раме вземше и многокозненнаго *прегордаго змия своими ногами, посрамивше, низложиша и конечному безвестию предаша*. И сего ради Царствия небеснаго сподобишася, и тем райския двери отверзени быша, и видоша, радующеся, в радость Господа своего» (Л. 2 об)[7].
Слово Савватию: «И в сих любомудруя, мнит ми ся добре Савватие, разумевает бо *несостоятельно суще*, ни же пребывательно, *но подобно цвету травы — утро процветая, вечер засыша*» (Ч. 3. С. 106–107).	Ср. в Житии Кирилла: «И мира сего вся *красная и суетная*, иже вмале слажаемая, преобидевше, поразумевше, яко вся суть *временная*, потом безвести бываемая, аще велика, аще мала, *подобно сени и сну преходящу, или цвету утренему, иже при вечери усыхающу и отпадающу*» (Л. 2).

Приведенные примеры, однако, в основе своей каноничны и традиционны для произведений христианской письменности.

Наибольший интерес представляют текстуальные соответствия другого рода. Так, дополняя краткий текст Жития, автор ввел в

Похвальное Слово на память преп. Савватия описание трудов святого в Кирилло-Белозерской обители. Почти так же говорит он и о последующих трудах Савватия в монастыре на Валааме. Близкое соответствие этим двум рассказам найдем опять же в Житии Кирилла, в повествовании Пахомия о его подвигах в Симонове монастыре.

Слово о пребывании Савватия в Кирилло-Беловерском монастыре: «Припрязает же к тому нерассудное послушание к настоятелю же и к братии, и во всем покоряяся, добре ходя, ведый, како ступати, яко Божию рабу подобает, и никако же когда о чесом явися пороптав, но с верою вся приемляше бываемая в киновии, от отца учиняемая, от Бога быти хотению тако внимаше, посту, елико мощно, прилежа, собрании же некако отлучаяся... И егда довольно время некое сотворив будет в поварницы, в хлебопекалницу оттуду изводим бывает — и тамо труд не минее ему, и ту блаженный чисте работу устрояет и терпеливе, тесто меся и пещь разжигая, и воду хлеботворению на раму приношает. Иногда же нищих питати повелевается, иногда больным служити приставляется, иногда же трапезе служити братстеи уставляется. И вся сия Савватие с теплою верою ко игумену и горящею любовию к братии работает без роптания» (Ч. 8. С. 111).

Слово о трудах Савватия в Валаамском монастыре: «Посылает же ся и ту в тяжкия работы киновия, в поварню же и в пекалницу, и рыбныя ловления, и прочая, яже киновия она имат работы, но и дрова секии, и ралом бразды прочертая, вся же повелеваемая ему творяше без лености с молчанием. И никто же от него слыша о чесом когда глаголюща, яко: "Что ради сия?" или "Почто оно бысть?" — вся бо тому угодна бываемая является, иде же душа не повреждается. Гнев же тому николи же приближися, ярость же отнюд не являшеся, ово от послушания, ово же от кротости умерщвляема, многословия же и праздных бесед, яко от смертных ран отбегаше, непреподобных же содружествии, яко тля, гнушашеся, оклеветания же, яко от смерти, отскакаше, осуждение же ему смирением отгнане, среболюбия же ни следу в нем обрестися или многостяжания...» (Ч. 3. С. 114).

Ср. в Житии Кирилла о трудах в Симонове монастыре: «Бысть же у великаго того подвижника времяни мало, никоея же своея воля имыи, токмо неразсуднаго послушания. Посем же повелением архимандрита Феодора отходити в хлебню и тамо больми начат воздержатися, воду нося, и древа секы, и хлебы теплыя братиям принося, тем же и теплыя молитвы от них примаше. И понеже и много поспешение еже в службе показаше, толико бо стояше на молитве, яко иногда и всю нощь без сна пребывати» (Л. 9об.).

Говоря о трудах и подвигах преп. Кирилла в Симонове, Пахомий подчеркивает, что особое умиление и удовлетворение от труда и молитв получал святой в «поварнице», занимаясь приготовлением пищи для братской трапезы и наблюдая за пламенем в печи, напоминающем ему о Страшном Суде и «огне геенскаго пламени»: «Сотвори же у хлебне время немало, та же посылаем бывает от настоятеля в магерницу, си речь в поварню, и тамо больми воздержашеся, в памяти всегда имея огнь неугасимаго и вечнаго мучения и ядовитаго чрьвия, и на огнь часто взирая, глаголаше к себе: "Тръпи, Кириле, огнь сьи, да сим огнем тамошняго возможеши избежати!" И от того толико умиление дарова ему Бог, яко ни самого того хлеба могущу ему без слез вкусити или слово проглаголати» (Л. 10об.).

Труды в поварнице привлекали Кирилла и позднее. С радостью он возвратился к ним по настоянию игумена после уединенных подвигов и молитв в келье: «И тамо (в келье) тако же подвизашеся в писаниих же и молитвах и нощных коленопреклониих, но не толико ему бяше умиление, елико егда в поварне бяше. Тем же пакы пречистую Богородицу моляше даровати ему умиление, еже и преже имяше. По мале же настоятель пакы в поварню посылает его братиям службу совершати. Кирилл же рад бысть, яко сие услыша, и иде прочее в поварню, и пакы множащих подвиг касашеся и множае оттуду умиление стяжа. Пребысть же святыи в тои службе 9 лет во всяком воздержании и злостраданиих» (Л. 11об.—12). Не оставляет этих трудов преп. Кирилл и в Белозерском монастыре, уже будучи игуменом: «Бяше же и сеи обычаи блаженнаго Кирилла, по отпетию утреняго славословия и по своем обычном правиле приходити в поварню, видети, кое братиям будет утешение ... Иногда же и сам способствоваше им своима рукама к тех учрежению» (Л. 23об.).

Реализацию того же самого мотива находим мы и в Похвальном Слове на память преп. Савватия: «Овогда в поварни работати ему повелевашеся, тои же с радостию в поварницу отхожаше в тихости и тамо сущую работу во смирении и молчании сотворяя, огнь же память геенскаго пламене тому, возгнещая, бывает, и всегдашнее умиление отсюду притяжает. И молитва тому непрестанна на работе, еже Геенны избыти милостивому Господу Богу вопияше, устрашаше бо того присно огненное зрение» (Ч. 3. С. 111).

В Житии Кирилла Белозерского находим мы соответствие и введенному в текст Похвального Слова на память Савватия рассказу о поведении святого в храме во время службы.

Слово Савватию: «Стояще же на пениих, ни на стену, яко немощен, восклоняяся, ни же на тояве, яко ослаблен, когда лежа, но сице просто, яко столпие, тому нозе утвержени, стояше, никако же митушая ногами, яко же кто на позорищи, весь опрятан, прост, горе простерт, яко самому Господу Богу предстоящу, неослабно и непреступно стояше в страсе божественнем и в умилении, мнозе и в молчании велии, умом точию моляся, никому же когда о земных проглагола на пениих» (Ч. 3. С.111).

Ср. в Житии Кирилла (об одном из братьев, Игнатии): «Глаголют же о нем таково, яко во многом своем воздержании и коленопреклонениих во всех тридесятех летех пребысть, не лежа на ребрех, но тако стоя просто, мало сна вкушаше» (Л. 20об.); (о самом Кирилле): «Сам же блаженный николи же, в церкви стоя, к стене приклонися или без времени поседе, но нозе его, яко столпие, бяху» (Л. 21).

Усиленное звучание по сравнению с Житием получает в Слове на память преп. Савватия мотив бегства святого от земной славы. В Житии Кирилла вновь находим соответствие этому тексту.

Слово Савватию о пребывании в Кирилло-Белозерском монастыре: «И сих ради любим (Савватий) бывает от игумена и от всех, иже во обители, почитается многаго ради своего послушания, кротости же и смирения и иных сущих в нем добродетелей, хвалим бывает от них и славим всеми. Той же слыша хвалу и славу многу, приимая тщету трудом, яже трудися, помышляет быти, и сих ради отити умышляет и приити, иде же не будет кто зная его» (Ч. 3. С. 111–112).

Слово Савватию о пребывании на Валааме: «...Настоящи же и черноризцы тщету того отшествия не пщуют, образ бо и прописание того жития черноризческа имеяху и яко отца отщетитися вменяют. Молят убо абие его вси никако же отходити от них, ни же лишати их любве его и отщетити их благообразнаго и благоговейнаго своего сопребывания, его же яко прописание устава мнишескаго взирают» (Ч. 3. С. 198).

Ср. в Житии Кирилла: «Тем же и вси, видяще его толикы труды и смирение, не яко человека, но яко аггела Божия посреди себе имеяху, он же утаити хотя зрящим добродетель, юже имяше...» (Л. 10об.).

Наконец, можно говорить о близком соответствии двух рассказов о монастырском устройстве — рассказа об уставе Кирилло-Бе-

лозерского монастыря, включенного Пахомием в текст Жития, и вошедшего в состав Похвального Слова на память преп. Зосимы рассказа об уставе Соловецкой обители.

В предсмертном завещании преп. Зосимы братии (в Слове) среди прочих наставлений есть мотив воздержания от пьянства, соответствие которому также находим в Житии Кирилла.

Приведенные текстуальные соответствия позволяют, таким образом, высказать предположение, что Пахомиевская редакция Жития Кирилла Белозерского вполне могла быть одним из тех источников, которые использовал автор Похвальных Слов в процессе своей работы над дополнением текста Жития Зосимы и Савватия.

Особый интерес проявил автор Слов к вопросам монастырского устройства и устава. Отрывок из Жития Кирилла Белозерского об уставе, очевидно, являлся в данном случае для него не единственным и не главным источником. Анализ текста Слов показывает, что вопросы дисциплинарной части монастырского устава, внешней регламентации жизни иноков в обители постоянно волновали автора, приковывая к себе его внимание. К четырем основным вопросам устава он обращался на протяжении текста неоднократно, говоря о правилах поведения братии во время службы в храме, а также во время трапезы, о запрете пьянства в монастыре и о запрете на пребывание женщин на территории обители. Если подойти к рассмотрению этих вопросов в свете общественно-религиозной борьбы первой трети XVI века, противостояния группировок иосифлян и нестяжателей, то следует отметить, что эти проблемы, отражающие внешние стороны организации монастырского общежития, требования соблюдения «внешнего благочестия», волновали прежде всего представителей иосифлянского направления, тогда как их оппоненты-нестяжатели в бо́льшей степени были озабочены вопросами внутреннего самоусовершенствования иноков. Это различие отразилось и в монастырских уставах, созданных идейными руководителями двух направлений — Иосифом Волоцким и Нилом Сорским[8], а также в других богословских, публицистических, литературных произведениях представителей этих течений.

Исходя из этих соображений, можно предположить, что источник, содержащий подробные правила внешней регламентации монастырской жизни и поведения братии в обители, следует искать именно среди произведений, создававшихся в рамках иосифлянской литературной школы. И действительно, анализируя «Духовную грамоту о монастырском устроении» Иосифа Волоцкого, помещенную митрополитом Макарием в сентябрьском томе Успенского списка ВМЧ, мы нашли много общего с приведенными выше рассуждениями автора Похвальных Слов на память Зосимы и Савватия, посвященными вопросам монастырского устройства (см. гл. I «О

церковной службе» — стлб. 503—506; 509—512, 513; гл. II «О трапезе» — стлб. 513; гл. VIII «Яко не подобает в монастыри женскому входу быти» — стлб. 543)[9].

Обсуждение этих проблем в иосифлянских кругах не ограничивалось только рамками устава, закономерно оно переходило в проповеди, на страницы литературных, богословских, полемических сочинений. Примеры подобных рассуждений, часто очень близких к Похвальным Словам на память Соловецких святых в стилистическом отношении, найдем, например, в сочинениях митрополита Даниила. Вопросам монастырского устава посвящено Послание Даниила во Владимирский Волосов Николаевский монастырь, где также большое внимание уделяется все тем же правилам поведения в храме и во время трапезы[10]. Обличение неприлично ведущих себя в храме есть и в Слове 3-го Даниловского Соборника[11].

Похожие рассуждения находим и в других иосифлянских сочинениях. Таково, например, Поучение митрополита Макария против разговаривающих в церкви[12].

В произведениях иосифлян, самого Иосифа и еще в бо́льшей степени митрополита Даниила, можно отметить много других примеров параллельных чтений, использования образов, сравнений, стилистических средств, сближающих их с Похвальными Словами на память Зосимы и Савватия Соловецких. Таковы рассуждения об обязанностях и взаимных обязательствах настоятеля и монастырской братии, шире — пастыря и пасомых, которым много внимания уделяет автор Слов (см., например, Заключение к Слову Зосимы — 4.2, с. 507—510). Аналогичные идеи занимают важное место в 11—12 главах Духовной грамоты Иосифа (см. стлб. 565, 566, 573, 577), в Послании во Владимирский Волосов монастырь митрополита Даниила[13], во 2-м Слове[14] и в 5-м Слове[15] Даниловского Соборника.

В качестве параллели приведем также пример из сочинения Зиновия Отенского: «Пастыря же не сие ли свойство есть, еже снабдети овца, и немощное исцелевати, и храмое исправляти, волки же отгоняти, и камением и оружием метати, и стрелы и псы на них пущати. Понеже пастырие суть святаго стада епископи и митрополиты, православныя снабдят, согрешающая же на покаяние обращают, и кающаяся очищают, плоды истязающе достойны покаяния..., и приходящая к правоверию приемлют, о сем единомыслие управляют и мир соблюдают, и кротость в дусе хранят, волки же отступники от стада овец Христовых отгоняют»[16].

В произведениях митрополита Даниила можно подобрать много других примеров стилистических и текстуальных соответствий с Похвальными Словами на память Зосимы и Савватия. Таковы, в частности, традиционные для христианской письменности размышления о бренности земной жизни, восходящие в своей основе, по-видимому, к сочинениям Иоанна Златоуста.

Слово Савватию: «Елико бо человек будет зде, смерть приемлет — и аще и домы стяжит велики и светлы, аще двокровны и трикровны будут, аще и столпи мраморни, и главы тем позлощени будут, аще коня и мскы, волы и овца и иная многа приплодит, аще и раб множество тому будут, аще и светлы трапезы, и толстота пищи, и множество брашенное, и сосуди многоценни злати, и винная изливания велия на вечерях слугуют тому, аще порфирою и виссом одежется, аще и свилянных одежд и брачинных паволок, и безценных камнеи безчислие, аще и весьми совладеет, аще и град содержит, аще и страны премучит, аще и венец на главу возложит,— по всех сих и посреди сих смерть приемлет, исчезают вся, яко не быша. Отвлачится убо тело во гроб, сокрывается под землею, смешается с перстию. Аще и здрав быв погребаемыи, аще и велик возрастом, аще и сединою почтен, аще и мужескиия версты быв и добропочтенное чадородие сотворив будет и славе сынми своими, аще и юношества время имея, и храбростию словын и силою хвалим сыи и крепостию доблествен, аще и отрок будет и благообразен зело и леп очима и власми добрыми, и все тело ему красотою утворено будет, и сладко зрение очес рожьдшим и всем видящим любезен будет,— нечювственен прочее и смердящь предлежа... Ни едино от притяжанных им тому прочее последуя, ни же тои от них притяжа, нося с собою, но яко же прииде, тако и отиде, яко из чрева наг изыде, суще наг и во гроб входит. Что от сих, яже посреди прибыток? Ничто же. Аще бо яко же приходит в мир человек из чрева матере своея, тако же отходит из мира во гроб, не имыи в руку ничто же...

Ср. Слово 12-е Даниловского Соборника: «Где убо есть доброта телесная? Где есть юность? Где суть очи? Где языки многоглаливыи и ухищренныя речи? Где лепота плоти и где красота юности? Где баня и прочее угодие плоти? Где одры слоновыя и златопрядныя постеля? Где кони среброуздыя? Где оружия златобещанныя? Где высокия престолы? Где царие и князи и иже возвышенныя слава? Где боярство и честь? Где красота и слава суетнаго сего жития? Вся исхоша, яко трава, вся разсыпашася, вся погибоша. Где убо тогда мирское пристрастие? Где маловременных мечтании? Где злато и серебро? Где раб множество и отроки предтекущие? Где многоразличныя трапезы, и сладкия снеди, и хитрость поваров? Где красота ризная? Где златыя и сребреныя сосуди? Где сладкия вина нерастворенныя и прочее питие благовонное? Где ристание конское и утешение суетное? Где радость прелестная сего века? Где веселие маловременное суетнаго жития? Вся пепел, вся перьсть, вся прах, и плоть, и кровь, трава и цвет травныи, сень и дым... Вся убо видимая мира сего красна суть и славна, но вскоре минует и исчезают, яко дым, яко сон или яко цвет уведает»[17].

Ср. также Слово 16-е Даниловского Соборника: «Что есть течение мира сего или есть сладость его? Что есть величество и слава его мимотекущая? Вся басни, вся паутина, вся дым, и трава, и цвет травныи, и сень, и сон... Приидем, о любимиче, и видим во гробех ясно: где оного и оного многое имение? Где бесчисленное богатство? Где храбрость мужества их?... Что есть житие наше, о любезне, не яко же ли сонное видение? Не яко же ли цвет травныи и пара, вмале восходящи и исчезающи, или речная быстрина мимотекущая, или яко роса утренняя»[18].

Всуе посредних мятеж воистинну ничто же мнящийся прибыток, не пребывая же..., но подобно цвету травы — утро процветая, вечер засыша» (Ч. 3. С. 105–107).

Особый интерес, пожалуй, представляет использование в тексте Похвальных Слов на память Зосимы и Савватия и Слов митрополита Даниила одних и тех же характерных образов и сравнений, прежде всего в обличениях нравственно-моралистического характера. Смелость образов и сравнений, к которым обращается в подобных случаях Даниил, общеизвестна. Похожие примеры найдем мы и в Похвальных Словах на память Соловецких святых.

Слово Савватию: «... вся мирская она льсти отверже (Савватий), яко нестоятельна и непребывающа, яко мнящаяся дивна и сладка любящим я безумным, иже ни едино слово любомудрия когда лобызают, всяческих же пременены наказания любомудрьствия, яко скот, обносящеся, ничто же велие и высоко могуще помыслити, неже ли и разумети — како же иже ум долу погорбивше, яко же *свиния* главу долу поникшу имущи, когда на небо воззрит? Но и в тину влазит, и ту *смраду* радуется, даже и *измыется в кале*,— сия свиниям любомудруемая и онем подобным, *свинск ум имущим, тинное и кальное жительство*, долу влекущееся, сладко и любезно. Стыжуся глаголати, яко человецы тая же, *яко же и свиния*, любомудрьствуют и смышляют и поучаются, тое прописание делом своим имуще и притчю, их же не веде, аще и человеки лепо нарицати, иже ничто же достоино человеческу любомудрию показавше или помысливше» (Ч. 3. С. 108–109).

Ср. у Даниила — из Слова 3-го: «валяешися *в нечистоте, яко свиния в тимении*, и блаженную советницу твою, глаголю же совесть, совещавшую и глаголющую ти благая, попрал еси и отринул и испепелил: объядаешися и пианствуеши, *яко скот*, и злопамятствуеши, на братию, яко Сатана»[19].

Из Слова 12-го: «*яко свиния, в кале увалявся, жируеши*»[20].

Из Слова 13-го: «иде же есть многоядение и пиянство, тамо есть *свинское житие*... Ты же не точию не ищеши небесных, но и на небо не взираеши, ни во что же не пщуя красоту небесную, сущая на небесех любомудрствовати повелен сый, *яко свиния* пребывал, долу ничищи»[21].

Отметим также, что подобные образы и сравнения можно встретить и в сочинениях Зиновия Отенского. См., например, его характеристику, данную еретикам, в частности, Феодосию Косому: «Посему Косой не смыслит толико, *елико и скот*. Скот убо разлучает траву, вредящую его, от пользующей, и пользующую яст, не пользующую же отревает. Косой хужши *скота*, не весть бо чистаго

разлучити от нечистаго. Или сего ради не хощет разлучити чистаго от нечистаго, *еда аки свиния в кале тимения, в нечистотах* любит пребывати. Како же не студ такому учителю быти? Каковы же тому и ученицы учителю, *мнее скота* разум имущу»[22].

Впрочем, приведенный пример, сближающий в стилистическом отношении Похвальные Слова на память Соловецких святых с самым известным произведением Зиновия Отенского («Истины показание к вопросившим о ложном учении»), не составляет исключения. Можно привести и другие примеры использования в этих произведениях близких образов и сравнений.

Слово Савватию: «умилен позор зрящим является: кости сухи, наги, очерневше, валяются, с калом смешаеми» (Ч. 3. С. 106).	Ср. у Зиновия: «чюдо бо преславно воистинну: *кости голы*, сухи, на всякыя недуги и болезни исцеления точат и бесов прогоняют»[23].
Слово Савватию: «Что бо ти христоподражательное послушание? Яко на кресте уже пригвожден, *своя воля отступи*, недеиственны всячески руце к исполнению хотения своего имея, како же в повелеваемая, яко же *железо в руку ковача* разжено огнем Господним, любве Господни повинуяся» (Ч. 3. С. 213).	Ср. у Зиновия: «*И кузнец бо приемлет железо* разжигати преже убо весть, что хощет из него сковати: или ролии потребу, или секиру, или орудие каково, или ино что. Богу ли, зижущу человека, *не хощеши дати ему ведати о человеце*, что будет в человеце? Аще бо *кузнец, приемля в руку железо*, весть, что из него сотворит, Бог ли не увесть, зижа человека, яже в человеке?»[24].

Таким образом, рассмотренные здесь примеры позволяют поставить вопрос о том, что автор Похвальных Слов на память Зосимы и Савватия мог использовать в процессе своей работы над их Житием в качестве источников ряд современных ему русских сочинений различных жанров и содержательной направленности. Пожалуй, наиболее интересными в данном случае представляются параллели между Похвальными Словами и Пахомиевской редакцией Жития Кирилла Белозерского, указывающие, очевидно, на непосредственную связь этих текстов, на зависимость Слов от Жития. Примеры близких чтений и текстуальных совпадений между Похвальными Словами, приписываемыми Льву Филологу, и произведениями Иосифа Волоцкого и митрополита Даниила, может быть, в меньшей степени показательны, поскольку все они в своей основе представляют собой традиционные христианские рассуждения, отражают традиционные образы, восходящие к византийской патристике и учительной литературе позднейшего времени. Однако в процессе анализа этих примеров необходимо учитывать особенности эпохи первой трети XVI века, когда в условиях общественно-рели-

гиозной борьбы представители разных идейных течений, используя одни и те же источники из христианского наследия, акцентировали свое внимание на различных обсуждавшихся в них проблемах и вопросах. Так, именно представители иосифлянского направления, придававшие особое значение вопросам внешней организации монастырской жизни и соблюдению «внешнего благочестия», постоянно обсуждали в своих произведениях проблемы устава и правила поведения иноков в обители. Как уже говорилось, в этом заключалось основное отличие Устава Иосифа Волоцкого от идейной направленности Предания и Устава Нила Сорского, которого волновали прежде всего проблемы внутреннего самоусовершенствования монахов. Именно поэтому, очевидно, Нила не устроил в свое время образ жизни в Кирилло-Белозерском монастыре и он покинул эту обитель в поисках не «внешнего», а «внутреннего» благочестия, что подтверждается дополнительно еще и тем, что приведенные нами выше эпизоды из Жития преп. Кирилла, касающиеся изложения требований монастырского устава, принятого в основанной им обители, совершенно не противоречат Уставу Иосифа, а часто дословно совпадают с ним. Это позволило нам высказать предположение, что склонный к компиляции разных источников автор Похвальных Слов мог использовать в своей работе наряду с Житием Кирилла и Устав Иосифа Волоцкого и рассуждения о благочестии митрополита Даниила, опиравшегося на идеи своего учителя и предшественника на настоятельском поприще и во всем следовавшего его требованиям, касавшимся «монастырского устроения». Особый интерес автора Слов к вопросам «внешнего благочестия», стремление к строгой регламентации быта монастырской братии, отразившееся в тексте, настойчиво указывает на его идейные связи с иосифлянами. На то же указывают и иные примеры, сближающие Похвальные Слова с сочинениями митрополита Даниила. Традиционные с точки зрения содержания, все приведенные выше примеры из Слов и Посланий Даниила представляются весьма характерными для него в стилистическом отношении. Именно стиль, наряду со всем сказанным, а также жанровая специфика Слов на память Зосимы и Савватия, использование характерных сравнений и образов позволяет сблизить эти произведения с традициями иосифлянской литературной школы, в частности с произведениями того же митрополита Даниила как наиболее характерного ее представителя. С другой стороны, можно также говорить и о стилистической близости между Похвальными Словами на память Зосимы и Савватия и сочинениями Зиновия Отенского, что еще раз указывает на то, что появление имени Зиновия в русских рукописях, приписывающих ему авторство Слов Льва Филолога, могло иметь под собой серьезные основания. Скорее всего, вряд ли следует рассматривать это в качестве противоречия высказанным ранее предположениям об

идейной и стилистической близости Слов с произведениями иосифлянского течения. Как показал Ф.Калугин, Зиновия Отенского вряд ли следует рассматривать в качестве убежденного сторонника и последовательного ученика Максима Грека, разделявшего нестяжательские взгляды и установки, и, что наиболее важно для нас, в его произведениях совершенно не отразилось влияние литературного творчества Максима[25]. Более того, как было показано выше, в стилистическом отношении главное сочинение Зиновия «Истины показание к вопросившим о новом учении», направленное против ереси Феодосия Косого, во многом использует традиции обличительной литературы, получившие особое развитие как раз в сочинениях все той же иосифлянской школы.

В любом случае, изучение возможных связей Похвальных Слов на память Зосимы и Савватия, приписываемых Анките Льву Филологу, с произведениями современной ему русской литературы в контексте общественно-религиозной борьбы эпохи, их источников, литературных пристрастий автора является, очевидно, наиболее продуктивным направлением поисков достоверных сведений об этой загадочной в нашей литературе личности.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Минеева С.В. Похвальные Слова на память Зосимы и Савватия Соловецких, приписываемые Льву Филологу (к проблеме атрибуции и источников) // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 7. М., 1994. С. 276–312.

[2] Иванов С. Кто был автором анонимного Жития преп. Иосифа Волоцкого? // Богословский вестник. Сергиев Посад, МДА, 1915. Т. 3, сентябрь. С. 173–190; Бегунов Ю.К. Три описания весны (Григорий Назианзин, Кирилл Туровский и Лев Анкита Филолог) // Сборник историе кьижевности. Отделение языка и кьижевности. Београд, 1976. Кн. 10. С. 269–276.

[3] Субботин Н.И. Сведения о Филологе Черноризце, проповеднике XVI века. // Прибавления к Творениям святых отцев. 1859. Ч. 18. С. 537; Дмитриева Р.П. К вопросу о литературной деятельности Льва Филолога. // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 65.

[4] Прохоров Г.М. Пахомий Серб // Словарь книжников и книжности Древней Руси. М., 1989. Т. 2. Ч. 2. С. 173.

[5] Минеева С.В. Новая редакция Жития Зосимы и Савватия Соловецких (в печати).

[6] Далее сноски на источники в тексте с указанием листа рукописи, столбца или страницы печатного издания. Похвальные Слова цит. по изд.: Православный собеседник. Казань, 1859. Ч. 2. С. 229–240; 347–368; 471–511; Ч. 3. С. 96–118; 197–216.

[7] Цит. по ркп. РГБ, ф. 304, собр. Троице-Серг. Лавры, № 764, не позднее 1474 года.

8 Лурье Я.С. Краткая редакция Устава Иосифа Волоцкого — памятник идеологии раннего иосифлянства // ТОДРЛ. Т. 12. С. 123–126. 1956; Боровкова-Майкова М.С. Нила Сорского Предание и Устав. СПб., 1912; Казакова Н.А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.—Л., 1960. С. 18–22.

9 Цит. по изд.: Духовная грамота преп. игумена Иосифа о монастырском устроении. ВМЧ за 9 сентября. СПб., 1868. Стлб. 499–587.

10 Цит. по изд.: Жмакин В.Г. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. Приложения. С. 39–44 (по ркп. Софийской биб-ки, № 1281).

11 Там же. С. 638 (по ркп. МДА, № 197. Л.437).

12 Там же. Приложения. С. 84–85 (по ркп. Кирилло-Белозерского собр. ГПБ, № 103/1180, Л. 80–83; № 122/1199, Л. 41–42).

13 Там же. Приложения. С. 39–44 (по ркп. Софийской биб-ки, № 128).

14 Там же. Приложения. С. 3–7.

15 Там же. С. 11.

16 Зиновий Отенский. Истины показание к вопросившим о ложном учении. Казань, 1863. С. 879–880.

17 См. Жмакин В.Г. Митрополит Даниил и его сочинения... Приложения. С. 20–23.

18 Там же. Приложения. С. 37–38 (по ркп. Софийской биб-ки, № 128, Л. 233–234).

19 Там же. Приложения. С. 9–10.

20 Там же. Приложения. С. 20.

21 Там же. Приложения. С. 29.

22 Зиновий Отенский. Истины показание... С. 358–359.

23 Там же. С. 426.

24 Там же. С. 259.

25 Калугин Ф. Зиновий, инок Отенский, и его богословско-полемические и церковно-учительные произведения. СПб., 1894.

О.В.Гладкова

ТЕМА УМА И РАЗУМА В «ПОВЕСТИ ОТ ЖИТИЯ ПЕТРА И ФЕВРОНИИ»

(Об идейно-художественной структуре текста)[1]

«Повесть от жития Петра и Февронии» Ермолая-Еразма достаточно часто привлекала внимание литературоведов[2], существует отдельное издание памятника, явившееся результатом обширных текстологических изысканий, проведенных Р.П.Дмитриевой[3]. Не забывают об этом интереснейшем произведении и новейшие исследователи[4]. Однако «Повесть», как нам представляется, остается все-таки одним из неразгаданных произведений древнерусской литературы.

В настоящей статье предполагается обратиться к следующим, с нашей точки зрения, недостаточно решенным на сегодня вопросам:

1) «Повесть» и фольклорные источники;
2) художественная структура (в первую очередь, система образов) и идейное содержание памятника;
3) жанр «Повести».

1) Стало традиционным, говоря о «Повести», в первую очередь, рассматривать столь явно проступающие в ней фольклорные мотивы. К этому, безусловно, располагает сам памятник, в основе которого лежат устные муромские предания (рассказывающие о событиях XII — начала XIII в.), опираясь на которые и писал Ермолай-Еразм. Подавляющее большинство работ, посвященных «Повести», анализирует ее именно с точки зрения фольклорных мотивов[5], иногда даже отказывая Ермолаю-Еразму в писательском даре и полагая, что поэтичность «Повести» обусловлена не мастерством писателя, а фольклорным материалом[6].

Попытку с другой стороны подойти к фольклорным мотивам в «Повести» представляет собой работа М.Б.Плюхановой, которая интерпретирует памятник как символическое утверждение Московского царства, являющегося в «Повести» как союз змееборца (Петр) с Премудростью (Феврония)[7].

Другое общее место при изучении «Повести» — устойчивое представление о том, что этот памятник посвящен «истории любви» Тристана и Изольды русского средневековья[8].

Обратимся к тексту.

Действительно, Ермолай-Еразм, писатель XVI в., создавал свое произведение о событиях XII — начала XIII в. по устным преданиям, но писал он не о сказочных персонажах, а о святых чудотворцах, не верить в существование которых он не мог, да и не имел оснований не верить; для Ермолая-Еразма эти предания представлялись исторически правдивыми, а не забавными историями, которые, в силу вымысла, могли допустить и авторскую правку в плане содержания. Ермолай-Еразм в данном случае не новатор в своем отношении к фольклору, а традиционалист: он вполне находится в русле мировой агиографической традиции (шире — всей средневековой христианской литературы), которая, используя фольклор[9] или литературный сюжет[10], относилась к ним как к исторически достоверному факту.

Фольклорные мотивы для Ермолая-Еразма не художественный прием создания «развлекательного» произведения, а историческая канва, перечень событий, которые нельзя изменить в угоду поэтической задаче. Их можно только интерпретировать, художественно подать, осмыслить. Что и делает Ермолай-Еразм.

2) «Повесть» состоит из вступления и четырех частей-новелл (при издании часто опускают вступление, лишая таким образом современного читателя ключа к памятнику). Вступление «Повести» рисует картину мира во времени и пространстве, куда в соответствии с житийным каноном Ермолай помещает своих святых. По содержанию вступление, как в целом и все произведение, перекликается с политическими и богословскими трактатами Ермолая («Книга о Троице», «Правительница» и др.). Картина мира, рисуемая Ермолаем, может быть, даже не во всем традиционно, представляется следующей: все начинается с Бога, но сам Бог безначален. Бог триедин и воспевается в Троице (Бог Отец, Слово Божее Сын и пресвятой и животворящий Дух). Бог — творец невидимого — ангелов, слуг своих, и уму человеческому эти творения недостижимы. Бог сотворил и видимое человеком солнце, луну, звезды — и создал человека от своего «трисолнечьнаго божества подобие», даровав ему «ум и слово и дух животен». **Ум** (как и Бог Отец) начальствует в человеке.

Человек — царь природы (Бог его «надо всем земным (то есть доступным уму.— О.Г.) существом царем постави»). Бог любит человека и хочет привести его в **«разум истинный»**. На земле родился Сын Божий, плотью — человек и одновременно Бог. Божественная его сущность, «без-страстие», необъяснима, но страдание Иисуса Христа — это страдание его человеческого естества.

Итак, утверждает Еразм, творения Божии познаваемы, а Творец нет. Он пострадал за людей своей плотью, выкупил человека у дьявола. И об этом искуплении апостол Павел сказал: «Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человеков» (1 Кор. 7, 23).

После Воскресения Христова Св.Дух сошел на апостолов, и они отправились нести людям свет веры.

Кто крестился, тот не должен отступать от веры и соблазняться красотами мира сего, но должен пострадать в этом мире подобно другим святым, **уподобившимся Христу**, — по-разному: и «в теснотах», «в трудех», «в разуме», «в долготерпении», «в любви нелицемерне», «в словеси истинне». Такие люди просвещают землю (т.е. помогают остальным прийти в «разум истинный»[11]) подобно тем, о ком идет речь, — Петре и Февронии, которые прославились «мужеством» и «смирением».

Итак, основная мысль вступления к «Повести», необычайно важная для понимания всего произведения, — утверждение представления о том, что Бог дал человеку ум (наряду со словом и душой), распорядиться которым, как известно по христианскому учению, — в свободной воле самого человека; Божественное же стремление — привести человека в «разум истинный» (что это такое в конкретном случае можно узнать в самой «Повести»). Человек настолько свободен, что даже воля других людей не должна его подчинять («не делайтесь рабами человеков»).

В начальном эпизоде новеллы три героя — жена Павла, которая не названа по имени, сам «благоверный» князь Павел и змей. Нетрудно заметить, что внимание автора сосредотачивается на женщине. В повествовании объясняется, что змей над ней «осили», т.е. все происходит вопреки ее желанию, она честно все рассказывает мужу, не скрывая от него ничего («жена же сего не таяше»), и это неоднократно подчеркивается; она во всем слушается Павла, принимая каждое его слово «в сердце»[12], вообще, описание ее действий так и пестрит трогательно-положительной лексикой: «добру», «верныя». Павел, кстати, лишен такого лексического окружения, но зато он учит свою жену, как ей поступить, и не забывает о духовном: «Аще ли увеси и нам поведаеши, свободишися не токмо в нынешнем веце злаго его духаниа и сипениа и всего скарядия, еже смрадно есть глаголати, но и в будущий век нелицемернаго судию Христа милостива себе сотворши». Отношения Павла со своей женой начинают одну из центральных тем «Повести» — супружества, супружеской верности, которая продолжается затем описанием отношений Петра и Февронии. В этом плане «Повесть» для оригинальной древнерусской агиографии произведение новаторское. О супругах-святых рассказывала переводная литература (например, «Житие Галактиона и Епистимии», уже упоминавшееся «Житие

Евстафия Плакиды»), благочестивых супругов — родителей святого — описывали оригинальные памятники («Житие Сергия Радонежского» и др.), но в древнерусской агиографии, пожалуй, «Повесть» — первое житие, посвященное подвижничеству именно супружеской четы. В целом, поведение Павла и его жены соответствует предписаниям «Домостроя», разработавшего христианские положения о семейном укладе.

Заметим еще, что Павел, наставляя свою жену, говорит, что если она узнает тайну змея и поведает ее, то освободится от «неприязнивого» не только в нынешнем веке, но и в будущей жизни, а также заслужит милосердие высшего Судии (на Страшном Суде) Иисуса Христа. Чем же можно заслужить это милосердие на Страшном Суде? Ответ ясен — исполнением заповедей (в данном случае — в отношении жены к мужу).

Интересно, что змей (который является то ли самим дьяволом, то ли орудием дьявольским) поддается на столь незамысловатую женскую хитрость. Впрочем, хитрость эта — результат свободного исполнения Божественных заповедей, против чего, как известно, дьявол устоять не может (так в «Повести» *интерпретируется* фольклорный сюжет «о Кощее бессмертном»[13]).

От ответа змея Павел остается в **недоумении** (**«недоумеяшеся»**[14]). Половина этой загадки разъяснилась вскоре — у Павла был брат Петр, который быстро понял, что именно ему предстоит убить змея («нача **мыслити не сумняся мужествене**»), однако загадка «Агрикова меча» осталась для него загадкой: «бяше в нем **мысль**, яко **не ведыи** Агрикова меча». Современные исследователи пытаются объяснить, кто такой «Агрик»[15]; на наш взгляд, закономерно, что Ермолай и не объяснил, но и не убрал из повествования «Агриков меч»: средневековый писатель не мог произвольно обращаться с ф а к т о м, даже если данный факт был ему неясен.

Следующие описания Петра обнаруживают в нем две добродетели: во-первых, «обычай ходити по церквам уединяяся», во-вторых, почтение к старшему брату: к нему и к своей снохе он приходит не иначе, как «на поклонение».

За городом, в женском монастыре Воздвижения честного и животворящего креста явился Петру некий отрок и показал в алтарной стене «межу керемидома скважню», где и находился искомый «Агриков меч».

Убиение змея потребовало от Петра известной **сообразительности**: Петр «**разуме** быти пронырьство лукаваго змия», который представлялся Павлом, и поэтому Петр должен был «твердо **уверися**», прежде чем убивать «неприязнивого», что перед ним не брат его родной, а змей.

С **Божьей помощью** Петр убил змея, но кровь «неприязнивого» попала на него, и Петр «острупе», т.е. покрылся струпьями.

Концовка первой части предполагает дальнейшее развитие событий: князь Петр стал искать исцеления у врачей, но ничего у него не выходило. Князь Петр отправился на поиски врачей в Рязанские земли. Так начинается вторая часть. Знаменательно, что более поздние редакторы, не поняв общего замысла Ермолая-Еразма, исправляли это место, вставляя объяснение столь неблаговидному для христианина делу Петра, как поиск врачей[16].

Основные герои второй части — Феврония, княжеский отрок (слуга) и сам князь Петр. Княжескому отроку, который первым видит Февронию, она кажется странной, непонятной, вызывает удивление («видение чюдно», «дивляшеся», «чюдеси»; «глаголы странны некаки»). Удивляется затем и князь Петр («дивлеся ответу ея»). Чему же так удивляются герои-мужчины? Женской, жизненной мудрости Февронии, особо проявляющейся там (что подчеркивает Ермолай), где они сами оказываются не то что не мудрыми, но откровенно непонимающими. Так, говоря о юноше, Ермолай постоянно фиксирует его реакцию: «**не вият во ум** глагол тех» (слов Февронии), «**не разуме** глагол ея», «сего **не вем**, что глаголеши», «ни единого слова от тебе **разумех**», «**не вемы**» и т.д.

Петр пытается пренебречь словами Февронии и обойтись собственным **умом**: «не брегии словеси ея, и **помысли**»; он пытается искусить ее и делает это во второй части дважды: давая ей заведомо невыполнимое задание и избегая женитьбы. Но Феврония, **по мудрости своей**, предвидя поворот событий, предупреждает заранее: «Аще будет мяхкосерд и смирен во ответех, да будет здрав». И с честью выходит из двух испытаний: ответив на княжеское задание столь же невыполнимой задачей и встретив увильнувшего было от женитьбы князя «нимало гневу подержав» (а могла бы и прогневаться, но в этой ситуации выбора Феврония следует, конечно, христианскому типу поведения). Оба мужчины приходят к одному и тому же выводу — что девица «**мудра** есть». Именно эту часть своей «Повести» имеет в виду Ермолай, когда говорит в заключительной похвале о «святых муж **мудрости**» (пока еще не разуме, а только мудрости), которая была у Февронии, прославляя также и ее дар исцеления.

Петр во второй части явно проигрывает Февронии в **уме**, его заслуга сводится к тому, что он, как говорит Ермолай-Еразм в похвале, «струпы... доблествене претерпел». Контраст в добродетелях явный: **ум** —— болезнь. Причем Ермолай, мастер точного, «указующего» слова (одна из особенностей стиля), здесь намеренно «перебарщивает»: слово «струпы» повторяется в одном предложении пять (!) раз, к пятикратному повтору присоединяется еще и слово «язвами».

Вторая часть удивительна многим. Во-первых, продолжающимся активным использованием фольклорных сюжетов: к сюжету о змее-

борце (1 часть) прибавляется сюжет о мудрой деве. Во-вторых, тем новым взглядом на мир и человека, который отразился у Ермолая-Еразма.

Ермолай-Еразм пишет Житие в соответствии с каноном, объект изображения любого жития — подвиг веры, назначение жития — дать образец христианской жизни[17]. Но вторая часть рассказывает о том, какой «виною бысть Феврония княгини»: из-за своей мудрости (нет обычной для жития мотивации Провидением). Таким образом, Житие, написанное в XVI в., отличается признанием большего «самовластия» (т.е. свободы воли человека), чем раньше. XVI в. начинает признавать прямые причинно-следственные связи между явлениями, не объясняя все вмешательством только Божественной воли[18]. Мудрость Февронии, дар целительства понимаются — более, чем раньше, — одновременно как личные качества, данные Богом, но распоряжаться которыми должен сам человек, — и в этом гуманизм Ермолая-Еразма. Человек — творение Божие, и «ум», как говорил Ермолай-Еразм вначале, «слово» (речь) изначально ему присущи, они неизбежно обнаруживают себя. «Ум и слово и дух животен» — дар Божий.

В конце второй части Ермолай указывает (в соответствии с каноном), что Петр и Феврония в супружестве «живяста во всяком благочестии, ничто же от Божиих заповедей оставляюще». И в этом их дальнейшее д в и ж е н и е к «разуму истинному». Это еще одна удивительная сторона «Повести» и ее автора — изображение, пусть на «наивно-прагматическом» уровне, п р о ц е с с а; преодоление статики агиографии, где обычно святой одинаков в начале и конце. Впрочем, надо заметить, что жанр жития изначально расположен был в процессе изложения «агиобиографии» к открытию изменений, происходящих с человеком на протяжении его жизни[19].

Только с третьей части Петр и Феврония начинают определяться как «блаженные», они действительно становятся ближе к Богу. Бог прославляет Февронию «добраго ради житиа ея».

Третья часть — поединок Петра и Февронии с боярами. Князь Петр после смерти брата «стал самодержцем в городе своем». Жены боярские невзлюбили Февронию из-за ее происхождения и настраивали мужей своих против нее. Сама Божественная воля вмешалась в спор. Как-то раз князю Петру наговорили на Февронию, которая была замечена в привычке бедности: после трапезы она имела обыкновение собирать крошки в руку («яко гладна» — говорили недоброжелатели). Князь Петр, поддавшись наговору, решил испытать жену за трапезой. Феврония и на сей раз не изменила своей привычке — собрала крошки но свершилось чудо: князь Петр, разжав ее руку, обнаружил вместо крошек благовония — ладан и фимиам. «И от того дни остави ю к тому не искушати». Заповедь «Не суди» — вот идея этого эпизода. По Ермо-

лаю-Еразму, заповедь «Не суди» дает человеку право остаться самим собой. Рассказ о Февронии, держащей в разжатой руке библейские ароматы, — это подчеркивание нелепости сословных предрассудков и осуждение сословно-бытовой ограниченности.

Чванливые бояре не могли успокоиться, они потребовали, чтобы Феврония, «ввем богатество довольно себе», ушла «амо же хощет».

В тот момент, когда бояре «отдавали» Петра Февронии, каждый из них сам мечтал занять его место и стать самодержцем. А князь Петр не нарушил Божии заповеди ради царствования в земной жизни и не отказался от Февронии.

В то же время Ермолай-Еразм показывает и другую ипостась женщины, может быть, более традиционную для средневековья, — немаловажную роль в «Повести» играют не только «добрые» жены (жена Павла и Феврония), но и жены «злые»: бояре, придя жаловаться Петру на Февронию, мотивируют свою жалобу: «жен ради своих, яко бысть княгини не отечества ради ея».

Ермолай-Еразм, известный противник боярства, не пожалел для него черных красок. Свою затею бояре осуществили на бесстыдном пиру, опьянев, ведя «безстудные своя гласы, аки пси лающе» (Ермолай осуждал пиры «с их расточительством, обжорством и пьянством», и не случайно эта сцена разворачивается именно на пиру[20]). Неприязнь автора к боярам проявилась не только в большом количестве отрицательных определений бояр (чаще всего встречается слово «яростные», а также: «злые», «неистовые», «наполнившиеся безстудством», «злочестивии» и т.д.), не только в демонстрации того, как бояре мешают и вредят власти князя, правящего по заповедям, но и в том, что — последнее дело — бояре в делах государственных слушают своих глупых и злых жен. Глупые бояре (неразумные в уме и сердце) требуют от Петра, чтобы все было по чину (вечная русская тема, так воспетая Гоголем). Они толкают Петра на искушение Февронии и сами искушают ее в мудрости. «Враг бо наполни их мыслей» (религиозно-символическая мотивировка), они «не ведуще будущаго». Феврония же побеждает их своей **мудростью**.

Но с отплытием супружеской четы начинается бедствие для царства: «кииждо бо от боляр **во уме** своем держаще, яко сам хощет самодержец быти», и, в конце концов, к ним приходит **прозрение**: они просят Петра вернуться, потому что они «погибоша» и «сами ся изгубиша». Вряд ли осознали свою глупость «злые жены»: Ермолай ничего не говорит об этом, зато разумное решение вернуть Петра бояре принимают сами.

Еще об одном «злом помысле» (здесь «от лукаваго беса») рассказывается в следующем эпизоде, действие которого происходит на судне. Прелюбодеяние — грех, который не захотел совершить Петр, послушайся он бояр, грех, который на судне не совершила и

Феврония, не поддавшись мыслям чужого мужа, грех, который она не позволила совершить и своему попутчику. Но, по Ермолаю-Еразму, получается еще и так, что совершить этот грех — значит нарушить равенство, равновесие (все жены равны, пожалуй, и люди тоже). Эпизод на судне, следующий после боярского пира, подтверждает не только глупость бояр (они действуют, «не ведуще будущаго» причем можно понять, что под «будущим» разумеется не только то, что произойдет в ближайший момент, но и то, что ждет их в жизни вечной), но и — в очередной раз — мудрость Февронии, и демократизм Ермолая-Еразма. Сам автор называет здесь Февронию «предивной». Феврония «**разумев** злый помысл», а человек увидел, что у нее есть «**прозрения** дар». Впрямую о даре прозрения, т.е. особом даре от Бога, который выше человеческой мудрости, именно здесь, во вставном полурассказе-полупритче с мировым сюжетом, появление которого, на первый взгляд, не очень мотивировано[21], в «Повести» говорится впервые.

Далее, утешая Петра, потерявшего царство и родной дом, Феврония произносит, в частности, фразу, очень значимую в контексте «Повести» и перекликающуюся с некоторыми мыслями, высказанными Ермолаем во вступлении: «милостивый Бог, творец и промысленик всему, не оставит нас в нищете быти!» Характерно, что рассуждение о Боге, «промысленике всему», вложены именно в уста Февронии — она ближе к Богу, чем Петр.

Следующее чудо, которое совершает Феврония, можно назвать «экологическим». Повар, готовивший ужин на берегу, срубил молодые деревца. Увидев это, Феврония благословила их и сказала, что утром они будут большими деревьями[22]. Так и случилось.

Это чудо жизни, гуманное и бескорыстное: никакой материальной пользы оно никому не приносит, в отличие от предыдущих чудес, это не излечение больного князя, это не свидетельство Божее, оправдывающее Февронию (ладан и фимиам), это даже не евангельские пять хлебов, которыми Христос накормил (физически или духовно) голодных. За чудом с деревцами и подтверждение ранее сказанного Ермолаем, что человек — царь «над всем, что существует на земле», и сострадание к юности природы, попираемой человеком, и уже знакомая читателю «Повести» неприязнь к нарушению равновесия в мире.

Только Февронии дано творить чудеса по собственному благословению (главный подвиг Петра — победа над змеем — свершился «с Божиею помощью» (первая часть), «властью от Бога» (похвала)). Тем самым она, как уже говорилось, ближе к Богу.

И как в природе восстанавливается равновесие, так оно должно восстановиться в царстве — с уходом князя Петра начинаются боярские усобицы, кровопролитие. «Вельможи из Мурома» пришли молить Петра вернуться в город, чтобы прекратилась «распря». Петр и

Феврония возвращаются и правят, «соблюдая все заповеди»,— «беста бо своему граду истинна пастыря, а не яко наимника».

Четвертая часть повествует о кончине святых и посмертных чудесах. Петр и Феврония незадолго до кончины приняли монашество, сделали «вь едином камени два гроба, едину токмо преграду имуще межу собою». Первым приближение смерти почувствовал князь Петр, Феврония вышивала в это время «воздух» (покрывало для церковных сосудов). Дважды посылал к ней Петр, но Феврония не хотела прерывать работу. На третий раз Петр прислал сказать, что ждать больше не может. Тогда Феврония, не окончив работу, ответила, что умирает вместе с ним.

Предыдущие исследователи видели в этом эпизоде ситуацию жесткого выбора: или благочестивый труд, создание материального, пусть даже и для церкви, — или супружеская верность. Все обращали внимание на трогательную бытовую деталь[23]: нить, обмотанную Февронией вокруг иглы как знак окончания работы. Нам эта ситуация представляется более тонкой, более компромиссной — ведь Феврония не просто бросила работу, она успела дошить лица святых (Ермолай-Еразм — «мастер детали»!), т.е. успела-таки сделать главное.

«Повесть от жития Петра и Февронии» есть прославление супружеской верности как христианской добродетели, как особых духовно-значимых отношений между мужем и женой. Посмертное чудо — подтверждение тому. Смерть частично возвращает действие туда, откуда оно началось, к загородной церкви Воздвижения честного и животворящего креста, — там поставили гроб с телом Февронии. Именно в том месте, где Петр нашел «Агриков меч». Невольно напрашивается параллель (Феврония — меч), и начинается более или менее обоснованный домысел: была ли эта параллель у Ермолая-Еразма или она случайна? Как меч освободил жену Павла от «неприязнивого» змея, так Феврония освободила Петра от болезни, от душевных сомнений, а тело ее после смерти, вместе с телом супруга, обретет дар исцеления.

Люди решили похоронить их отдельно, но всякий раз тела оказывались в том самом гробе из одного камня («...и по смерти телеса ваю неразлучно во гробе лежаще», — говорится в заключительной похвале). Этих людей автор называет «неразумнии»: они не поняли божественного предопределения, по которому супруги и должны были быть похоронены вместе. Обнаружив тела Петра и Февронии опять «вь одном гробе», «людие» «не смеяху прикоснутися святем их телесем».

О христианском подвиге Петра и Февронии еще раз говорит Ермолай-Еразм в конце «Повести», в похвале. Автор соблюдает строгую поочередность, но начинает с Петра, которого восхваляет за победу над змеем, за терпение в болезнях, за то, что ради

соблюдения заповедей не оставил свою супругу, не предпочел ее земной власти. Февронию Ермолай прославляет за то, что имела мудрость мужей святых в женской голове, за то, что был у нее от Бога дар целительства, за то, что сотворила чудо с деревьями. В общей похвале святым Ермолай отмечает две добродетели — смиренное княжение и дар исцеления, дарованный им после смерти.

Итак, можно сказать, что основной темой «Повести» является не тема любви (о которой не говорится), не тема супружеской верности (о которой говорится достаточно и которая сплетается с главной), не тема царства, княжеской власти и боярства, а поразительно изящно разработанная, одна, кстати, из центральных для всей русской классической литературы — **тема ума**. В системе образов «Повести» (*которую в основном мы и рассматривали*) тема ума — обобщим сказанное — выглядит так:

Изначально Бог дал человеку «ум и слово и дух животен», т.е. «ум, речь и душу»[24]. Слово «ум» имеет здесь терминологическое, догматическое значение — это некая изначальная способность к мышлению, причем способность нравственного порядка. Человек свободен распоряжаться тем, что дал ему Бог, но дела Божии, Божественный Промысел, собственная судьба уму недоступны. «Герои» Ермолая-Еразма делятся на четкие группы по своему отношению к «разуму». В безнадежной тьме глупости пребывает дьявол («змий неприязнивый») и орудие против него у человека — исполнение Божественных заповедей (жена Павла). Исполняя заповеди, можно надеяться на милость (но не более) Высшего Судии на Страшном Суде. Глупы, злы, неисправимы жены боярские. Совершают глупость — нарушают заповеди — не только бояре (которые настолько глупы, что слушаются своих жен и в итоге допускают распрю в Муроме), но и сам Петр (когда он не хочет жениться на Февронии или искушает ее, слушая наветы глупых людей). Другие — пытаются нарушить заповеди («человек в судне»), но рядом оказывается отмеченный свыше человек (Феврония), и этого не происходит. Люди могут исполнять заповеди, но не понимать Промысел Божий (сам Петр, «людие»).

Петр и Феврония от ума, данного всем людям изначально Богом, поднимаются до «разума истинного», т.е. до понимания «Промысла Божьего», они даются Богом «на просвещение и на спасение граду тому», а «промысленик всему», т.е. высший разум,— Бог. Ермолай-Еразм и себя помещает в обрисованную им структуру «ум — разум»: пока автор находится в пути — «трудится **мыслями**».

Поражает в «Повести» то, что Ермолай отводит значительнейшее место в своей структуре уму земному, житейскому, человеческой мудрости. Житейским «недомыслием», проявляющимся в некоторых эпизодах, наделены трое (все, кстати, мужчины); князь

Павел, не понимающий слов змея; князь Петр, не ведающий многого (например, что такое «Агриков меч») и проигрывающий в поединке с Февронией; княжеский отрок, который не смог отгадать речей главной героини.

Земному, житейскому недомыслию противопоставлена земная мудрость. И здесь пальму первенства гуманист Ермолай отдает женщине. Начинает женскую тему «Повести» жена Павла, а продолжает, являя собой высшую земную мудрость, — Феврония. Нетрудно заметить, что вскоре «дольнее» и «горнее» соединяются. Но от земной мудрости к «**разуму истинному**» ближе, чем от земной глупости и недомыслия: Петр и Феврония поднимаются к «истинному разуму» с разных ступеней, поэтому и деяния, подвиги их неравноценны — лишь Февронии (а не Петру) дано совершить чудо «своим благословением».

3) Говоря о жанре «Повести», о нарушении агиографического канона, исследователи обычно приводят два доказательства: использование фольклорных мотивов и отказ митрополита Макария включать «Повесть» в ВМЧ. На первом вопросе мы уже останавливались, сосредоточимся на втором.

Как уже говорилось, основным жанровым признаком жития является изображение подвига веры (это объект повествования как жанровый признак). Именно этому и посвящена «Повесть». Но сочинение Ермолая-Еразма — житие новаторское, принадлежащее XVI в., воспевающее человека, его земную мудрость, ставящее очень высоко женщину[25]. Думается, что именно этой смелой трактовки и не принял Макарий, как не приняли (или не поняли) замысел Ермолая-Еразма многие позднейшие редакторы-переписчики «Повести», пытавшиеся «исправлять», а по сути, искажать поразительный, поэтический, тонкий и умный памятник еще одного русского писателя, видимо, не оцененного в полной мере при жизни[26].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Первоначальный вариант настоящей статьи был опубликован в 1996 г. (Гладкова О.В. Тема ума в «Повести от жития Петра и Февронии» XVI в. (идейно-художественная структура текста) // Четвертые Макариевские чтения. 5–7 июня 1996 г. Почитание святых на Руси. Можайск, 1996. Вып. IV. Ч. II. С. 188–199). Некоторые ее положения содержатся также в нашей статье: «Возлюбих бо разум еа и благочестие»: Тема любви в «Повести о Петре и Февронии» и других произведениях древнерусской литературы // Литература. Еженедельное приложение к газете «Первое сентября». № 39/октябрь 1996. С. 11–12.

[2] Основную библиографию «Повести» см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 224–225.

[3] Дмитриева Р.П. Повесть о Петре и Февронии. Л., 1979. Текст «Повести» в статье цитируется по указанному изданию.

[4] Плюханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 203—236.

[5] Назовем здесь хотя бы одну из основополагающих работ в этом направлении: Скрипиль М.О. Повесть о Петре и Февронии муромских в ее отношении к русской сказке // ТОДРЛ. М.—Л., 1949. Т. 7. С. 131—167.

[6] Демин А.С. «Имение»: социально-имущественные темы древнерусской литературы // Древнерусская литература: Изображение общества. М., 1991. С. 38; Одесский М.П. «Человек болеющий» в древнерусской литературе // Древнерусская литература: Изображение природы и человека. М., 1995. С. 163.

[7] В этом случае остается вопрос, опять же традиционно возникающий в связи с «Повестью», — почему же тогда всероссийский митрополит Макарий не включил ее в Великие Минеи Четии? Кроме того, не противоречит ли местное почитание муромской княжеской четы «всероссийской» идее, которую она, с точки зрения М.Б.Плюхановой, олицетворяет?

Безусловно, соглашаешься с исследовательницей в том, что «Повесть» могли так воспринимать и истолковывать современники, но насколько интерпретация М.Б.Плюхановой совпадает с авторским замыслом,— не ясно.

[8] Краткий обзор работ, посвященных изучению параллелей «Повести» с западноевропейскими произведениями, см.: Дмитриев Л.А. Сюжетное повествование в житийных памятниках конца XIII—XV в. // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 260—261.

[9] См., например, «Житие Георгия Победоносца» («Чудо Георгия о змие и о девице»); «Мучение семи отроков ефесских».

[10] См., например, «Житие Евстафия Плакиды».

[11] Мотив обретения «разума истинного», то есть понимания Божественного Промысла, — один из центральных в христианской литературе. Ср., к примеру: «Он же (иерей Иоанн.— О.Г.) прославль г(оспод)а I(ису)с(а) Х(рист)а. Хотящаго всякаго ч(е)л(о)в(е)ка сп(ас)ти и в разоум истинныи привести» («Житие Евстафия Плакиды», цит. по рукописи XV в. (РГБ, ф. 304, № 666). Этот мотив, в частности, ярко выражен в «Повести о Варлааме и Иоасафе», в «Житии Марии Египетской» и множестве других произведений.

[12] О восприятии «в сердце» Ермолай пишет только применительно к жене Павла, сам Павел более «рационален».

[13] Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 231.

[14] В статье мы сознательно выделяем ключевые для «Повести» слова, связанные с темой «ума — разума», чтобы показать лексическое разнообразие произведения и одновременно точность авторского выбора слова, отражающие тщательную разработанность темы.

[15] Скрипиль. С. 161.

[16] См. текст Второй редакции (вариант с подзаголовками): Дмитриева. С. 254.

17 Об объекте изображения и о назначении как жанровом признаке в древнерусской литературе см.: Прокофьев Н.И. О мировоззрении русского средневековья и системе жанров русской литературы XI–XVI вв. // Литература Древней Руси. М., 1975. Вып. 1. С. 32 и др.

18 Прокофьев Н.И. К литературной эволюции весеннего пейзажа (Кирилл Туровский, И.М.Катырев-Ростовский и В.К.Тредиаковский) // Новые черты в русской литературе и искусстве. М., 1976. С. 233.

19 Бахтин М.М. Роман воспитания и его значение в истории реализма // Он же. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 191.

20 Плюханова. С. 230.

21 См., например: Дмитриева. С. 26–28.

22 Характерна антитеза в описании чуда, подчеркнутая дважды: молодые деревца выросли за ночь в большие деревья с ветвями и листьями.

23 Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М.—Л., 1958. С. 106.

24 Приходится не соглашаться с другими вариантами перевода («разум, речь и душу»): Памятники литературы Древней Руси: Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 627 (пер. Л.А.Дмитриева).

25 Когда настоящая статья уже находилась в печати, нам стала известна статья Н.С.Демковой (см.: Демкова Н.С. К интерпретации «Повести о Петре и Февронии»: «Повесть о Петре и Февронии» Ермолая-Еразма как притча // Она же. Средневековая русская литература: Поэтика, интерпретации, источники. СПб., 1997. С. 77–95). Сожалеем, что этого не случилось ранее. Работа Н.С.Демковой насыщена тонкими филологическими наблюдениями над текстом «Повести», с многими из которых можно согласиться (в первую очередь, к примеру, с утверждением о «софийности» Февронии). В то же время представляется спорным вывод исследовательницы о жанровой природе «Повести» («авторская литературная притча» — с. 90) и о центральной роли фигуры Петра. Нам кажется, что наличие так называемого иносказания, о котором говорит Н.С.Демкова как об основном признаке жанра притчи, на самом деле имеет другую природу. Это символическая прообразность жития, которая изначально была присуща жанру и трансформировалась так или иначе в зависимости от времени создания агиографического памятника и от того, как сам автор-агиограф понимал ее, как понимал «идеальную правду» (Бицилли П.М. Место Ренессанса в истории культуры. СПб., 1996. С. 174) о святом и как художественно выражал ее.

Что касается фигуры Петра в «Повести», то, безусловно, это наиболее мятущийся «герой», однако при том, что он появляется в произведении раньше Февронии, ей уделено никак не меньше внимания, кроме того, она более отмеченна свыше, чем Петр (см. нашу интерпретацию эпизода чуда с деревьями).

26 См. «Моление к царю» Ермолая-Еразма (Дмитриева. С. 327–328).

А.И.Филюшкин

ЛОГИКА СПОРА ИВАНА ГРОЗНОГО С АНДРЕЕМ КУРБСКИМ

Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским оказала большое влияние на представления историков о России середины и второй половины XVI века. Именно на ее основе в историографии сложилась популярная схема «двух Иванов»: «Ивана IV — прогрессивного реформатора», правящего совместно с мудрыми советниками в 1550-е годы, и «Ивана IV — тирана», после 1560 г. репрессировавшего всех политических деятелей, радевших о благе страны, и обрушившего на нее лавину кровавого опричного террора. Произведения Грозного и Курбского являются основным источником о деятельности «Избранной Рады» — «правительства А.Ф.Адашева — Сильвестра», якобы фактически управлявшего страной в 1550-е годы при чисто номинальной власти царя. Таким образом, общая концепция истории царствования Грозного во многом строится на основе взглядов самого Ивана Васильевича и возражений его идеологического оппонента — князя Курбского.

Между тем необходимо учитывать, что переписка содержит в себе документы полемического, памфлетного, дискуссионного характера и слепо доверять заложенной в ней схеме и содержащейся в ней информации было бы неосторожно (что неоднократно отмечалось В.О.Ключевским, С.Б.Веселовским, А.Н.Гробовским, Э.Кинаном и др.). Чтобы отделить конъюнктурную и тенденциозную (а потому малодостоверную) сторону переписки от отражения в ней исторической реальности, необходимо проследить логику спора Грозного с Курбским, динамику ее развития, ее влияние на трактовку той или иной темы.

Только после такого анализа мы можем судить об объективности или субъективности исторических концепций и схем, заложенных в переписке.

В данной статье для удобства мы будем пользоваться следующими сокращениями: ППК — Первое послание Курбского, ППГ — Первое послание Грозного, ВПК — Второе послание Курбского, ВПГ — Второе послание Грозного, ТПК — Третье послание Курбского, ИВКМ — «История о великом князе Московском» Курбского.

Дискуссия между царем и первым русским диссидентом (а так по праву можно назвать Андрея Курбского) тесно связана с их этико-политическими воззрениями. Поэтому, прежде чем приступить к анализу текстов, необходимо сказать о них несколько слов.

У Грозного политическая идея была синкретично связана с религиозной (поучить и обратить к истине)[1]. Для Ивана IV было мало посадить преступника на кол — ему необходимо при этом его исправить и переубедить, доказать справедливость наказания. Это стремление к доказательству правильности, божественной легитимности своей деятельности прослеживается во всех дошедших до нас работах царя.

Основная идея, отстаиваемая Иваном в полемике с Курбским, состоит в том, что наказание государем «изменных подданных» легитимировано Богом, а следовательно, не может не соответствовать нуждам и чаяниям христианского народа. По сути, Иван совмещал понятия «государева воля» и «Божья воля». В его лице мы сталкиваемся с писателем, четко сформулировавшим пронизывающую всю русскую историю концепцию презумпции харизматичности любой высшей власти.

Суть ее вкратце сводится к следующему. Царь есть наместник Бога на Земле[2]. Отсюда любое выступление против власти есть выступление против Бога. Поэтому любой, кто не желает слепо следовать произволу власти,— страшный грешник. В этом, кстати, и кроется причина того, что мотивы отстаивания собственной воли, достоинства перед лицом власти и государя в русском обществе не получили значительного распространения. Они чаще всего были связаны с элементами либо полууголовными (типа «бунташных людишек»), либо морально не очень чистоплотными (Курбский, Котошихин), либо принимали форму религиозной оппозиции власти (патриарх Никон, старообрядцы, легенда о Петре I — антихристе в народном сознании).

Концепция презумпции харизматичности высшей власти у Грозного прослеживается очень четко. «Кто противится власти, Божию велению противится»,— этой цитатой из «Послания к римлянам» апостола Павла[3] Иван показывает, что поступок Курбского — бегство, а не принятие мученической смерти от царя — есть измена государю и преступление перед Богом. Авторитет Инсуса Христа привлекается Грозным и для доказательства естественности, закономерности своих побед в войнах с Казанью, Крымом, Литвой и успехов династии Рюриковичей вообще, как носителей Божьей воли.

В связи с этим у царя, естественно, возникал вопрос: является ли вмешательство советников в дела управления сопротивлением царской воле (а следовательно, и божественной воле)? Надо сказать, что ответ на него он дал ясный и однозначный.

Для Ивана IV четко определено: хороший советник — это послушный советник, доблестный и тщательный исполнитель монаршей воли, рекомендующий только то, что в данный момент хочет государь. Всякое самостоятельное мнение есть сопротивление власти — а дальше рассуждения царя шли по вышеуказанному пути. В письмах Грозного, написанных от имени бояр, его позиция по вопросу, какими бы он хотел видеть своих советников, хорошо показана: «Как государь наш его царское величество нас жалует, верных своих советников, и в достойной чести держит, так же и наш совет вечному его самодержавству верность и работу крепчайшую держим»,— от имени И.Д.Бельского — Сигизмунду II Августу[4]. «А кроме государской воли над нами никто не властен, а государьской воли подданными взгоже быти, а где государьской воли над собой не имеют, тут яко изумевся ж блага не ведят»,— от имени И.Ф.Мстиславского — Сигизмунду II Августу[5]. Вероятно, именно поэтому Иван IV всегда раздраженно ставил в укор иностранцам наличие в их государствах активно действующих парламентов, сеймов и т.п. Российский самодержец рьяно стыдил тех, кто «неученых собацких людей в раде своей учинил». Наиболее колоритным здесь является его обращение к английской королеве Елизавете, которая не могла поставить под монарший контроль деятельность своих «торговых мужиков»: «И мы чаяли того, что ты на своем государстве государыня и сама владеешь и своей государьской чести смотришь... ажно у тебя мимо тебя люди владеют, и не токмо люди, но мужики торговые, а ты пребываешь в своем девическом чину, как есть пошлая девица»[6].

Необходимо подчеркнуть, что под советом Грозный понимал вообще любое мнение по любому вопросу, высказанное в присутствии царя. Для него не существовало иерархии советов по их значимости: совет, в каком платье выйти к столу, и совет, начинать ли войну с соседним государством, расценивался им с позиции вмешательства советника в монаршью волю абсолютно одинаково. При этом царь придерживался довольно удобной логики: раз все его действия легитимированы Богом, ошибаться он не может. А если совершена очевидная ошибка? Так как Бог-Царь их делать не способны, то в ней виновны советники, «злобесным» советом сбившие монарха с истинной стези. Все эти этико-политические установки духовного мира Грозного были им полностью воплощены в переписке с Курбским.

Оппонент царя, князь А.М.Курбский, был, бесспорно, одним из образованнейших и умеющих применять свою образованность в религиозной и политической полемике людей в Восточной Европе второй половины XVI века. Он был знаком с тремя науками trivium — грамматикой, риторикой, диалектикой, и наукой quadrivium — астрономией, знал философские системы Цицерона,

Парменида и Платона, логику Диалектики Дамаскина[7]. Один список приписываемых ему переводов впечатляет: два отрывка из Цицероновых парадоксов, «Источник знания» Иоанна Дамаскина, «Слово Иоанна Златоустого на пентикостие о Святом Дусе», 44—47 беседы Иоанна Златоуста на Евангелие от Иоанна, «От другие диалектики Иона Спакинбергера о силлогизме вытолковано», «Диалог» патриарха Геннадия Схолария, творения Симеона Метафраста, отрывки из хроники Никифора Каллиста Ксанфопула, отрывки из хроники Евсевия Кесарийского, Повесть о Варлааме и Иоасафе, «Епифания, епископа Кипрского, о восстании из мертвых свидетельство», послание Игнатия Богородице и ответ ему Богородицы, произведения Василия Великого, Григория Богослова, Дионисия Ареопагита[8].

На основании полученных знаний Курбский выстроил свою систему взглядов на общество, государство, роль в нем человека, отношения «подданные-власть-высшая власть (Бог)». Все события из русской истории, о которых он пишет, рассматриваются им с точки зрения этой системы. Она является методом интерпретации Курбским исторического материала.

Сердцевиной философско-политических взглядов Курбского было его этическое учение. В его основе лежало учение Аристотеля о трихотомическом строении души, идея, что человеческий разум и Бог подобны друг другу. Поэтому князь исповедовал идеалы индивидуализма и рационализма (мыслим ли был для русского провиденциализма рассказ Курбского о совете Максима Грека Ивану IV: не выполняй богомольный обет (sic!), если он неразумен?). Отсюда, по Курбскому, совет — это форма проявления разума (а, стало быть, и Божества) в общественной жизни. Вряд ли такую позицию можно свести только к защите права боярства вмешиваться в дела царя, как это иной раз делается в исторической литературе.

Соотношение «советники-царь-Бог» у Курбского тоньше. У него есть советники святые, приводящие жизнь царя в соответствие с божьими заповедями. Антиподом их выступают «злые ласкатели», сбивающие государя с пути истинного: «...бесосогласным твоим бояром, губителем души твоей и телу, иже тя подвижут на Афродитския дела и детми своими паче Кроновых жерцов действуют» (ППК)[9]. Советник — это не обязательно хорошо, ведь Вассиан Топорков выступил тоже советником! Концепция совета изложена Курбским в ИВКМ: «Царь же аще и почтен царством, а дарований которых от бога не получил, должен искати доброго и полезного совета не токмо у советников, но и у всенародных человек: понеже дар духа дается не по богатству внешнему и по силе царства, но по правости душевной»[10].

Из этого отрывка видна принципиальная разница взглядов Грозного и Курбского. Для князя обладатель монаршьей власти не

является автоматически носителем божьей воли, как для Ивана IV. Чтобы освятить свое правление божественной легитимностью, надо быть праведником, или, по крайней мере, окружить себя советниками-праведниками.

Отсюда понятно стремление Курбского окрасить «избранных во Израили», репрессированных Грозным, в панегирико-агиографические тона, а царя, наоборот, изобразить падшим грешником. Жизнь Ивана в глазах Курбского никак не соответствовала жизни праведника, отсюда, по мнению князя, Грозный просто не имел права на самостоятельное, бесконтрольное правление. Отсюда и претензия диссидента царю: «Аще бессмертным (т.е. равным Богу.— А.Ф.) мнишь себе?». Отсюда и обвинение: вознесшегося самовластьем царя князь считает стремящимся встать вровень с Богом, за что неизбежно последует возмездие, падение и превращение в Сатану (Курбский иллюстрирует это легендой о царе Фосфоре).

Таким образом, письма Курбского написаны в своеобразном жанре антижития. Это история одного человека, одного царствования, написанная по всем законам житийной литературы, но с совершенно противоположной расстановкой акцентов. Цель Курбского — «показать грехопадение некогда праведного царя»[11], выявить его причины и показать ужасные последствия. Эти задачи и определили специфику освещения князем исторических событий.

Началом дискуссии послужило ППК. Его семантическая структура лучше всего проанализирована В.М.Сергеевым[12]. Им произведено следующее смысловое членение текста:

I. Обращение — царь именуется «супротивным», отошедшим от православия.

II. 1) Общая картина царствования Грозного: царь организует гонения на наиболее достойных, истинно верующих, проливает святую кровь на церковных порогах.
2) Это объясняется тем, что царь стал еретиком.
3) Угроза божьим судом.

III. 1) Обвинение царя в несправедливых гонениях на Курбского, перечисление заслуг последнего.
2) Угроза божьим судом.

IV. Завершающее утверждение, что в окружении царя присутствует антихрист, и намек, что и сам Иван Васильевич от него недалек.

Таким образом, ППК содержит в себе две основные идеи: личную обиду Курбского и неправедное поведение государя (не соответствующее этико-политическим взглядам Курбского). И за то, и за другое полагается Божий Суд и наказание.

Ни об Адашеве, ни о Сильвестре, ни об «Избранной Раде» ППК не упоминает. Князь-диссидент начал прежде всего дискуссию по этико-богословским вопросам, приобретшую в историческом

контексте (бегство — «измена» Курбского, репрессии в России, стоявшей на пороге опричнины) политическую окраску.

Ответ Ивана IV последовал незамедлительно. Правда, его содержание оказалось для Курбского полнейшей неожиданностью. Курбский и другие «изменные бояре» оказались под пером Грозного объединены в правительственную группировку под началом А.Ф.Адашева и попа Сильвестра, которая и совершила все те богонеугодные деяния, которые в ППК приписываются Ивану Васильевичу. Поэтому он в них не виноват, так как был дьявольским обманом отстранен от власти, которая, между прочим, дана ему от Бога. Для подтверждения правильности такой трактовки ППГ проведем его структурно-семантический анализ, аналогичный анализу ППК В.М.Сергеева:

ППГ (Пространная редакция).

I. Обращение — обозначение позиций сторон:

1) Иван IV, царь всероссийский, находится, как и все Рюриковичи, под особым покровительством Бога. Рюриковичи — слуги божьи.

2) Курбский — изменник, изменив государю — изменил Богу, воевал христианскую землю, попирал церкви и этим погубил свою бессмертную душу. Сделал он это по дьявольскому наущению, от «корыстолюбия».

Резюме: Воля господня — «еже, благое творяще», пострадать от государя. Не пожелав такой участи, Курбский отвергнут и государем, и Богом. Угроза божьим судом.

II. Ответ на обвинения Курбского:

1) Контробвинение в том, что Курбский и его сторонники (во главе с Адашевым и Сильвестром) — Грозный обозначает всех своих врагов местоимением «Вы» — захватили власть в государстве. Это ли не нечестие, не несправедливость, не нарушение божьих заповедей?

2) Благочестие Курбского — притворное, фарисейское, как и прежде фарисействовали «с Алексеем и попом», когда делали вид, что творят благое, а сами причинили царю столько зла, сколько бесы.

3) Курбский называет мучениками злодеев и изменников, тем самым желая свою измену прикрыть «лестью языка».

Угроза божьего суда.

III. Принципиальное неприятие позиции Курбского Иваном:

1) Примеры из истории и Святого писания свидетельствуют, что подлинный царь самовластен и должен внушать ужас. Кто ты такой, чтобы это оспорить?

2) Священникам и служилым людям («рядникам») нельзя царством владеть по Святому писанию, древней и церковной истории. Святительство ниже царства (здесь — контрвыпад против «праведников у власти» Курбского).

Ты же защищаешь этих людей, называешь изменников доброхотными, хотя на самом деле ими двигало только корыстолюбие. Этим ты служишь бесам («По злобесному хотению ублажаешь людей сих»).

Угроза Божьего суда.

IV. Ответ на конкретные обвинения Курбского:

1) Гонения на тебя справедливы, и ты изменник, и предки твои изменники.

2) Писал, что я «избил сильных во Израили» — и не знаю, кто это такие, воевод у нас хватает, а своих холопов я хочу — жалую, а хочу — казню.

3) Крови в церквях не проливал, мучеников за веру у меня нет.

4) Обвиняешь меня в лукавстве и клевете — а чего мне клеветать, ведь я не рвусь, в отличие от вас, ни к чужой власти, ни к чужому имуществу.

V. Общая картина царствования Грозного:

1) Рассказ о страданиях Ивана IV в юности, о боярских изменах и издевательствах. Это ли служба Богу и государю?

2) Восстание во время пожара 1547 г.— следствие боярской измены.

3) Я приблизил Адашева и всем боярам простил их измены. А Адашев сдружился с Сильвестром, тут же изменил, и вы (sic!) стали «причитать к своим вотчинам и градам», возвышать своих сторонников и давать мне лукавые советы под видом блага. И указывали даже, как мне дышать и ходить. Когда царь был в таком гонении — «разве тогда православие сияло»?

4) Перечисление других измен бояр во главе с Адашевым и Сильвестром (насильно в 1552 г. везли к Казани, мятеж 1553 г., заступничество за С.Ростовского, «недоброхотство» к царице Анастасии, шантаж здоровьем жены и сына во время начала Ливонской войны). И за все эти измены я обошелся с ними по-христиански, наложил очень мягкую опалу. Это ли кровопийство, в котором ты меня обвиняешь? А ведь вы все были предатели, устраивали гонения на христианство, творили, что хотели, «избрав вместо государственного владения самовольство».

5) С изменниками поэтому я расправился справедливо, и мне судья только Бог. Карать изменников всегда было богоугодным делом (примеры из древней и церковной истории). А ты «скверных тленных» человек, наказанных за их «поганство», мучениками нарицаешь?

6) Вы не совершили ни одного богоугодного деяния, и все завоевания (Казань, Астрахань, Ливония) стали успешными, только когда «ваша собацкая власть преста». От ваших же походов христианству была только «пагуба». Если бы не ваше «злобесное претыкание», то давно бы уже завоевали и Прибалтику.

Резюме: настойчивый мотив богопротивности Курбского и его сторонников.

VI. Обсуждение вопроса, кто из спорщиков более богоугоден:

1) Бессмертным я себя не мню, я очень набожен и ответственен перед Богом. Чем же я гордец, если «от Бога повинным мне рабам повелеваю»? Впрочем, ты, собака, этого и не поймешь.

2) Я устраивал гонения на христиан? А разве вы с Адашевым и Сильвестром их не устраивали?! Кто вам послушен — к тому вы относитесь хорошо, а кто вас хоть немного порицает (например, я) — того преследуете!

3) Если ты не можешь за многочисленностью описать все мои злодейства и опалы, то я не могу описать всех ваших измен и подлостей. Мои кровь и пот, пролитые от вас, вопиют к Богу, а пролитые вами от меня — ерунда, ибо вы их пролили за безумие, а я — за православие.

Резюме: между тобой и мною Божий суд, только ты лукав, призываешь в судьи Христа, а сам его заповедям не следуешь.

VII. Описание конкретных военных прегрешений Курбского (главный укор — битва при Невеле).

VIII. Завершающие обвинения Курбского в отступничестве от Христианства:

1) Прогнанных от нас нет, есть сами от православия отторгшиеся, в том числе и ты.

2) Давая мне злые советы (до сих пор), вы попираете «ангельский образ», хотите быть нашими владельцами. Это — антихристианское деяние.

3) Службой у Сигизмунда ты обрел государя по «своему собацкому хотению». Это — антихристианское деяние.

4) Кто тебя поставил судьей и учителем? Самозванно захватил «учительский сан», поучаешь от имени Бога — а ведь пророк Давид сказал, что, делая вид, что говоришь божьими устами, распространяешь злобу и лесть. Это — антихристианское деяние.

Резюме: ты уже потерял шансы не то что на божественное, а даже на «простое прощение».

Вышеприведенный анализ позволяет нам сделать несколько очень важных выводов. Во-первых, в ППГ нет никакой «Избран-

ной Рады»: речь идет обо всех «изменных боярах и воеводах», объединенных местоимением «Вы». В одну группу здесь объединены Курбский, Адашев, Сильвестр, Дмитрий Курлятьев «лидеры предателей» и прочие «изменники». Грозный обвиняет в узурпации его власти путем «злобесных советов» слишком широкую группу людей, чтобы именовать ее правительством, «Радой». Речь, таким образом, идет о несогласных с позицией царя боярах и воеводах, за это попавших в опалы различного масштаба. Напомним, что в глазах Грозного любое, даже ничтожное несогласие с властью было изменой Богу и государю, и, соответственно, претензией на собственную власть.

Во-вторых, образы злобесных советников Адашева, Сильвестра, Курбского и других синкретично связаны с концепцией прерогатив царской власти Грозного. Они привлекаются царем для иллюстрации, подтверждения его теории: смотрите, что может случиться, если «рабы и попы» придут к власти!

В-третьих, центральной темой дискуссии Грозного и Курбского оказывается тема грехопадения — кто из спорщиков больше согрешил. Исторические деяния друг друга они рассматривают исключительно с точки зрения богоугодности своих поступков. Это неизбежно вызывает эффект «сгущения красок», фактическая сторона повествования приобретает конъюнктурный характер.

В-четвертых, основным пафосом ППГ оказывается следующее: в государстве завелась измена, и Бог требует ее вычистить. Грозный и принялся за это богоугодное дело: начал с Сильвестра, Адашева, Курбского, а там и до остальных дойдет очередь. Учитывая дату составления ППГ — 5 июля 1564 г.,— надлежит полностью согласиться с Р.Г.Скрынниковым, что ППГ есть «программный документ опричнины»[13]. Эту мысль подтверждает совпадение основных идей ППГ с мотивацией введения опричнины, изложенной Иваном IV в письме, присланном митрополиту 3 января 1565 г. из Александровой слободы. В нем все нам знакомо: после смерти Василия III изменники, бояре и воеводы раскрали государеву казну, разобрали его государские земли себе в вотчины, эксплуатировали систему кормлений, нерадиво служили, духовенство при этом все покрывало и вступалось за недоброхотных. Иван IV, не вынося таких измен, удалился в слободу и ввел опричнину как средство борьбы с изменниками. Но в таком случае ППГ — документ низкой степени исторической достоверности, ибо в нем идеологические мотивы превалируют над отображением исторической реальности.

А что на все это отвечает князь Курбский?

А ничего.

Содержание ВПК в этом отношении необъяснимо: Курбский не опровергает и не подтверждает слов Грозного, он лишь негативно отзывается по поводу всего ППГ в целом и довольно беспомощно

продолжает муссировать тему личных обид и Божьего суда. Вот структура ВПК:

I. Критика ППГ:

1) Недостойно бранишься, плохо пишешь на неприличные темы (о постелях, о телогреях), а здесь ученые люди живут, и им твое письмо даже показать стыдно.

2) Вместо слов утешения мне, невиновному, ты ругаешься и обвиняешь меня во всех смертных грехах.

Да будет тебе Бог судьею!

II. Повторение мотивов ППК:

1) Ты «избил» и ограбил всех, кого только мог.

2) Ты несправедливо обидел меня.

Да рассудит нас с тобой Бог!

III. Мысль о неверном характере самой дискуссии: «Недостоит мужам рыцарским свариться». Пусть нас рассудит Бог.

Такой лаконичный ответ на подробные и красочные обвинения Грозного в ППГ выглядит по меньшей мере странным. Вместо того, чтобы уличить неправедного государя в лжи или клевете на благих мужей, Курбский сочиняет отписку. Реакция на образы Адашева, Сильвестра, Курбского и других как правителей Русской земли просто отсутствует. Видимо, многие вопросы и темы, освещенные царем в ППГ, оказались для опального князя полнейшей неожиданностью.

Ободренный успехом, в ВПГ Грозный повторил основные идеи ППГ, приведя еще ряд примеров, что Бог на стороне Ивана IV, а не изменника Курбского (победы в Ливонской войне).

И лишь в ТПК и ИВКМ, написанных годы спустя после ППГ[14], Курский, так же уделив традиционное внимание репрессиям и моральному падению Ивана IV, попытался опровергнуть основные идеи ППГ и ВПГ. При этом он не отказался от своей схемы, что Иван Васильевич стал царем-еретиком и одержим антихристианскими деяниями, но фактическая наполненность этой схемы оказалась во многом заимствованной из ППГ. Из него Курбский взял идею об окружавших царя советниках, изобразил их праведниками; гонения и клевета на этих святых мужей и являются главным свидетельством грехопадения Ивана IV. Для доказательства этого тезиса проведем структурно-семантический анализ ТПК и ИВКМ:

I. Греховная лживость Ивана IV:

1) Письмо царя — «покаяние Манассии», обвиненного в непотребствах; царь лукавит.

2) Оклеветал праведника Сильвестра, который исцелял твою душу, как хирург.

3) В прежние, благочестивые дни, ты обращался за рекомендациями к советникам-праведникам, а сейчас тебя окружают злые советники, которые и сгубили твою душу.

II. Ответ Курбского на личные обвинения Ивана IV:

1) Моя измена — вынужденная, из-за тебя.

2) Мое участие в войне на стороне врага — «и Давид был принужден с погаными воевать», не клевещи — церквей я не жег.

3) Твою царицу Анастасию не травил, за Владимира Старицкого не агитировал, власть твою не захватывал.

Всех отъездчиков ты зовешь изменниками, затворил Русь, как тюрьму.

III. Выводы Курбского об «окаянстве» Ивана IV:

1) Апелляция к Цицерону: ты окаянный, а мнишь себя блаженным;

2) Даже «поганские философы» постигли божественную истину, а ты нет. Чем ответишь на Божьем суде?

3) В святых книгах пишут: злым и лукавым (как ты) Бог не помогает. Из-за твоих грехов Москву сожгли.

IV. Причины «окаянства» царя:

1) «Избил» и растерял своих лучших бояр и воевод, вместо них остались «калики».

2) Все делал назло нашим мудрым советам и пророчествам праведника Сильвестра.

3) Когда был с нами, «избранными во Израили», все было хорошо, а сейчас окружил себя лукавыми советниками — и все рухнуло.

4) И еще погибают властители из-за невыполнения законов и из-за незаботы о подданных.

V. Угроза Божьего суда, в исходе которого Курбский не сомневается.

ИВКМ:

I. Меня спрашивают: каким образом Иван IV стал грешником? Ответ:

1) Дьявол вселял в русских князей злые нравы, особенно через жен.

2) Василий III развелся и взял Елену Глинскую против закона Божия.

3) Иван IV, таким образом, родился от греха и от злой жены, и с малолетства «великие гордые паны» понуждали его к сладострастию и жестокостям.

4) Это и привело к первому проявлению Божьего гнева — бунту и пожару 1547 г.

II. Богоугодное исправление Иоанна:

1) В разгар Божьего гнева явились Сильвестр и Адашев, в них «благодать Святого Духа», они произвели как будто хирургическую операцию над душой Иоанна — обратили его к благочестию.

2) Адашев и Сильвестр переориентировали царя на «Святое житие», молитву и пост;

3) И собрали они к нему лучших советников (как говорил Соломон, «Царь с советниками, аки град на твердых столпах»). Это и была «Избранная Рада». Она защищала вдов и сирот, поощряла праведно служащих бояр и воевод, а лукавых льстецов, ранее окружавших Ивана, прогнала.

III. Обращение государя к благочестивому житию было благотворно для страны:

1) Русь ополчилась против всех поганых — Казани, Крыма, ногаев, и всех побила или потеснила.

2) Описание собственных подвигов Курбского во время осады Казани.

IV. Начало превращения царя в сатану из-за пробуждения дурных свойств его души и влияния злых советников:

1) Вместо благодарности за взятие Казани — речь к воеводам: «Ныне боронил меня Бог от вас!» Принял сатана человеческий язык!

2) Отказ слушать совет божьего человека — Максима Грека и внимание к советам «ласкателей», злобесного Вассиана Топоркова.

3) Отсюда и возомнил встать выше всех, отринув все благие советы. Это все глас дьявола, порождающий претензии Грозного стать равным Богу. Курбский иллюстрирует этот тезис легендой о царе Фосфоре и обильными ссылками на Святое писание и отцов церкви.

4) Проявление Божьего гнева на это изменение в Иване — смерть царевича Дмитрия из-за того, что Иван не послушался богоугодного совета. Пришлось еще 6 лет воевать Казань — выяснилось, что не до конца покорили.

5) Но Иван «наквасился лютостью» еще не до конца, и еще несколько лет праведно царствовал, поэтому смогли окончательно покорить Казань и добиться первых успехов в Ливонской войне.

V. Окончательное превращение Ивана в сатану на троне:

1) Вместо того, чтобы возрадоваться милости Бога за свое благочестивое поведение, прислушался к лукавым советам, изгнал советников-праведников Адашева и Сильвестра, причем судил их судом заочным, неправедным.

2) Ласкатели соблазнили его душу «в пиры», «разорили царское честное и воздержательное житие». Это было на руку дьяволу.

3) Начались гонения на праведных. Сравнение Ивана с Иродом и апелляция к Божьему суду.

4) Мартиролог Курбского (гл. VI — «О побиении княжеских родов», гл. VII — «О побиении дворянских и боярских родов», гл. VIII — «О страдании великомучеников» [репрессии Ивана IV против церковных деятелей]).

VI. Заключение. Сравнение царя-Ирода с другими мучителями праведников, и новых святых учеников с древними:

1) Похвала новым мученикам.

2) Были и до Ивана цари-грешники, но те хоть покаялись, а этот и каяться-то не хочет и этим утверждается на сатанинском пути.

3) О Кроновых жертвах, Афродитовом грехе и прочих сквернах царя.

4) Считает себя христианским царем, а сам попрал все заповеди своим поведением и избиением невинных, среди которых, между прочим, праведники, которые много добра Руси сделали.

Угроза Божьего суда. Христос воздаст всем — и мучителям, и мученикам. Похвала Христу. Аминь.

В ТПК необходимо обратить внимание на п. II. 3. В нем Курбский воспринимает все обвинения царя, возводимые на «вас» (Адашева, Сильвестра, прочих изменников) на свой *личный* счет. Никакой «Избранной Рады» здесь нет. Есть образы «избранных во Израили» (п. IV. 3), избитых Иваном, т.е. трактовка оппозиции Ивану IV столь же широка, как и в ППГ — это все опальные Ивана IV, в том числе и Курбский. Образ правительства, смирявшего лютого царя, «Избранной Рады» во главе с Адашевым и Сильвестром был сформулирован только на страницах ИВКМ.

Необходимо констатировать, что в ИВКМ обвинения Грозного Курбский либо обходит, либо опровергает от своего личного имени. Он не соотносит их со своей «Избранной Радой». Если Адашев и Сильвестр в ППГ совершают конкретные измены, то в ИВКМ и ТПК их образы почти лишены фактической наполненности. Это — литературно-житийные образы. Их фигурирование в тексте строго подчинено сверхзадаче Курбского — показать грехопадение Ивана IV. Это говорит о вторичности образов Адашева и Сильвестра у Курбского по сравнению с Адашевым и Сильвестром Грозного.

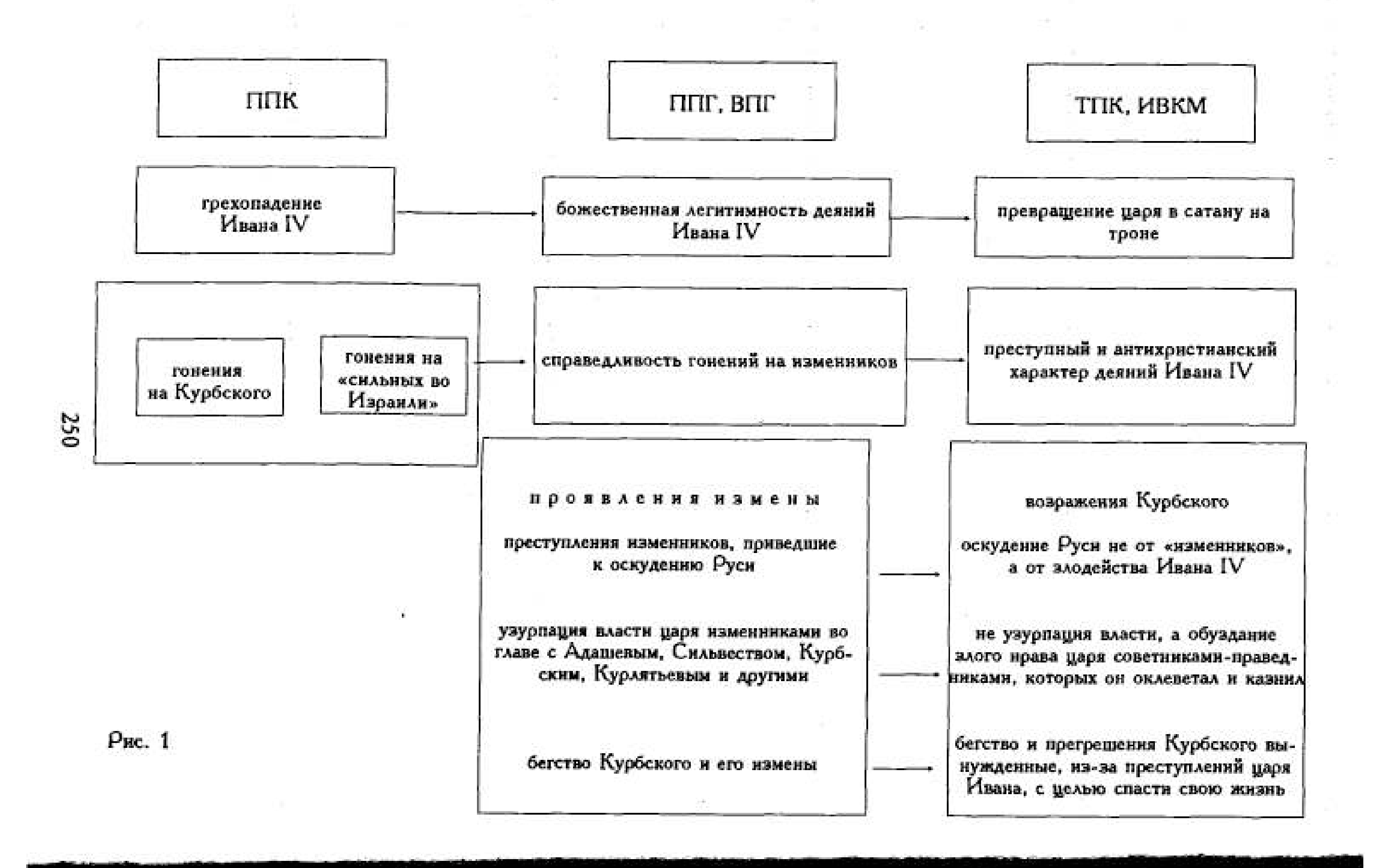
На некоторую спонтанность появления у Курбского образов Адашева и Сильвестра указывают его послания в Печерский монастырь к Васьяну. Проблема кризиса России ставится уже во

втором письме к старцу (1564 г.): «Державные, призванные на власть от Бога... грех ради наших вместо кротости свирепие звереи кровоядцов обретаются... неслыханные смерти и муки на доброхотных своих умыслиша. О нерадении же державы и кривине суда и о несытстве грабления чужих имений ни изрещи риторскими языки сия днешние беды невозможно». А священники не заступаются за праведных, воруют и учат воровать, и нет пророка, обличившего бы неправедных царей[15]. Мотив нехороших священников, потакающих порокам времени, повторяется и в III письме к Васьяну (1564 г): «И ни малые помощи ни утешения бедам своим от них получих, но вместо заступления некоторые о них потаковники их кровем нашим наострители явишася»[16]. Нарисованная Курбским картинка мало подходит под нарисованные им же в ИВКМ образы благостных правителей России Адашева и Сильвестра. К их блаженным временам он почему-то не апеллировал в качестве противопоставления предопричным безобразиям Грозного, хотя, судя по ИВКМ, именно сдерживание временщиками пороков царя и было основным содержанием русской истории вплоть до 1560 г.

Выводы из этого могут быть следующими. До известий ППГ о Раде Курбский не знал о существовании такого правительства. Все его известия вторичны, представляют собой вывернутые наизнанку идеи Грозного. Образы Адашева и Сильвестра у Курбского житийные, созданные в противовес антижитийному, нехорошему Ивану IV[17]. Чего стоит, например, описание князем появления Сильвестра в 1547 г.: «И в то время дивно бе, яко Бог руку помощи подал отдохнуть земле христианской образом сим. Сильвестр царю душу его от прокаженных ран исцелил, и очистил, и развращенный ум исправил, тем и овым наставляше на стезю правую. С ним же соединяется в общение един благородный тогда юноша... именем Алексей Адашев, цареви ж той Алексей в то время зело любим был и согласен, и был он общей вещи зело полезен, и отчасти, в некоторых нравах, ангелам подобен»[18].

Очень ценным представляется наблюдение Ю.Д.Рыкова: в ИВКМ Курбский ни слова не говорит ни о введении опричнины, ни об ее отмене, а напрямую связывает облютение и окончательное грехопадение Ивана с ликвидацией правительства праведников — «Избранной Рады» — в 1560 г.[19] Между тем известно, что переворот во внутренней политике Грозного, переход к государственному террору связан именно с введением опричнины, т.е. с 1564/65 гг. Следовательно, Курбский сознательно сместил дату грехопадения государя на 4 года, чтобы уложить ее в предложенную самим же Иваном схему, ориентирующуюся на дату опалы и смерти А.Ф.Адашева (1560 г.).

Таким образом, структурный анализ документов дискуссии Грозного и Курбского позволяет предложить следующую схему


ППК
ППГ, ВПГ
ТПК, ИВКМ
грехопадение Ивана IV
божественная легитимность деяний Ивана IV
превращение царя в сатану на троне
гонения на Курбского
гонения на «сильных во Израили»
справедливость гонений на изменников
преступный и антихристианский характер деяний Ивана IV
проявления измены
преступления изменников, приведшие к оскудению Руси
узурпация власти царя изменниками во главе с Адашевым, Сильвестром, Курбским, Курлятьевым и другими
бегство Курбского и его измены
возражения Курбского
оскудение Руси не от «изменников», а от злодейства Ивана IV
не узурпация власти, а обуздание злого нрава царя советниками-праведниками, которых он оклеветал и казнил
бегство и прегрешения Курбского вынужденные, из-за преступлений царя Ивана, с целью спасти свою жизнь
Рис. 1

развития спора и формирования в переписке темы правительства Адашева-Сильвестра (см. рис. 1).

Таким образом, повторим некоторые, наиболее важные выводы: тема «Избранной Рады» в переписке вторична, первоисточником ее является ППГ, Курбским она заимствована. Тема «Рады» носит в значительной мере идеологический характер и служит для Грозного в качестве оправдания своего «лютого» поведения, а для Курбского — для доказательства грехопадения Ивана IV.

Установив место темы «Избранной Рады» в логике спора царя и диссидента, теперь рассмотрим фактическую загрузку этой темы. Иными словами, насколько сообщаемые в переписке сведения о «Раде» носят идеологический, конъюнктурный, выдуманный характер, а насколько их можно признать адекватными исторической реальности.

В ППК ни Адашев, ни «Рада» не упоминаются. Идет настойчивый мотив «согласующих тя ласкателей и товарищей трапезы бесовские...». Основные обвинения в адрес Грозного — обиды личного характера плюс избиение «сильных во Израили» воевод.

В ответе, ППГ, царь называет измену Курбского государю изменой Богу, охотно подхватывает тему нехороших советников. В их число Иван с первых же строк заносит и самого Курбского, обвиняя: «К сему же и Литовская брань учинилася вашею изменой и недоброхотством и нерадением безсоветным»[20]. Фигуры Адашева, Курбского, Сильвестра как виновников и разжигателей Ливонской войны выглядят странно, если соотнести это заявление с подлинной историей причин этого конфликта. С известными оговорками в этой роли еще можно увидеть А.Ф.Адашева, но относительно остальных Иван Васильевич явно сильно преувеличивает. Никаких доказательств правдивости этого обвинения нет.

Затем Грозный обвиняет «изменников» в попытках захвата власти, которые они лелеют вплоть до настоящего времени: «...вина и главизна всем делом вашего злобесного умышления, понеже с попом положисте совет, дабы аз словом был государь, а вы б с попом делом. Сего ради вся сия случишася, понеже и доныне не престаете, ущемляюще советы злыя»[21]. Неясно, какие «злые советы» пытались ограничить власть Ивана на пороге опричнины в 1564 г. Ведь называемые им по фамилиям враги давно сошли с политической арены: Адашев в 1560 г. умер, Сильвестр в монастыре, Курбский бежал. Правда, все становится на свои места, если вспомнить, что любое высказанное вслух мнение о том, как надлежит поступать государю, царь расценивал как попытку захвата его власти. Тогда ППК было этой попыткой, «злым советом», да еще каким! Но тогда неизбежен вопрос: а не были ли прегрешения «попа и Алексея» обычным советом, а не захватом власти?

Далее Иван излагает историю измены. Преступления Курбского, с которым объединяются все изменные бояре, начались еще в период малолетства царя. Период бесчинств боярского правления Грозный описывает довольно точно. Правда, он явно связывает изменников того времени с изменниками нынешними, не указывая между ними разницы, употребляя местоимение «вы».

После описания организации изменниками-боярами убийства Юрия Васильевича Глинского в 1547 г. Иван называет предводителей антицарского заговора при его дворе: «До того же времени бывшу сему собаке Алексею Адашеву, вашему начальнику, нашего царствия во дворе, и в юности нашей, не вем, каким обычаем из батожников водворившася, нам же такия измены от вельмож своих видеше, и тако взяв сего от гноища и учинив с вельможами, а чающе от него прямые службы. Каких же честей и богатств не исполних его, и не токмо его, но и род его! ... По сем же, совета ради духовнаго, и спасения ради души своея, приях попа Сильвестра, а чающе того, что он, предстояния ради у престола владычня, побережет своея души...»[22]. Заметим кстати, что, по Курбскому, сперва был приближен Сильвестр, и лишь потом Адашев. Адашев и Сильвестр сдружились и стали претендовать на власть. Они ввели в «синклит» Дмитрия Курлятьева. В 1553 г. они стремились, как Ирод, погубить царевича Дмитрия. Они вступались за изменника С.Лобанова-Ростовского. При начале Ливонской войны Адашев и Сильвестр выступили против нее. Временщики также были причастны к некоторым внутриполитическим преступным деяниям. «Такава отягчения» Иван IV «не могохом понести, еже нечеловечески сотвористе, и сего ради, сыскав измены собаки Алексея Адашева со всеми его сответники, милостивно ему свой гнев учинили, смертные казни не положили, но по разным местом розослали». «Попу же Сильвестру, видевши своих советников ни во что не бывше, и сего ради своею волею отоиде»[23]. Когда «Алексеева и ваша собацкая власть преста», Москве окончательно покорились Казань и Астрахань, начались успехи в Ливонии (здесь Грозным сознательно перепутана хронология событий).

Сходная трактовка вины временщиков содержится в ВПГ. «Вы хотесте с Попом Сильвестром и с Олексеем с Адашевым и со всеми своими семьями под ногами своими всю Русскую землю видети»,— таков его лейтмотив. Опять-таки обратим внимание, что Грозный зачисляет в группу изменников-узурпаторов власти всех неугодных ему бояр и воевод, объединенных местоимением «Вы».

В чем же конкретно, согласно Грозному, проявились узурпация и злоупотребления властью Сильвестром и Адашевым и их сторонниками?

Первое обвинение: «Тако же убо и ваше хотение, еже вам на градах и на властех совладети... и что от сего случишася в Руси,

егда быша в коемждо граде градоначальницы и местоблюстители, и какова разорения быша от сего, сам своими беззаконными очами видал еси»[24].

В этом отрывке принято видеть намек на систему наместничеств, кормлений. Но ведь попытка ее отмены имела место именно в 1550-е гг., т.е. тогда, когда, согласно Грозному, в стране безраздельно правили временщики. Обвинение лиц, якобы входивших в отменявшее наместничество и кормления правительство, в насаждении наместнических порядков, выглядит по меньшей мере абсурдным.

Весьма сомнительный характер носит и другая претензия — якобы имевший место боярский мятеж 1553 г. Это обвинение царя выдумано, на самом деле был лишь неосуществленный заговор, случайно раскрытый в 1554 г. при следствии над С.Лобановым-Ростовским; кстати, в следственную комиссию, под пыткой вырвавшую у него признание в государственной измене, входил А.Ф.Адашев.

Следующая претензия Грозного: «Вас почали причитать к вотчинам и ко градом и к селам, еже деда нашего великого государя уложение, которые вотчины у вас взымати и которым вотчинам еже несть потреба от нас даетися, и те вотчины ветру подобно раздаяли неподобно, и то деда нашего уложения разрушили, и тем многих людей к себе примирили»[25]. Вновь мнимое правительство обвиняется в нарушении собственных указов. Реформами 1550-х, наоборот, ограничивались все возможные случаи злоупотребления и разбазаривания земельного фонда. Указ 1562 г., расправляющийся с правом неограниченного наследования княжеских вотчин, выдержан в общем духе законодательства 1550-х гг., следовательно, говорить об исправлении политики «Рады» после ее падения в 1560 г. нельзя. Таким образом, и это обвинение Грозного выглядит странным.

Сторонники Адашева и Сильвестра обвиняются царем в насаждении ими повсюду, на всех государственных постах своих людей (хотя конкретно Иван называет только имя Дмитрия Курлятьева): «...ни едины власти оставиша, идеже своя угодники не поставиша, и тако во всем свое хотение улучшиша. Посем же с тем своим единомышленником от прародителей наших данную власть от нас отъяша, еже вам бояром нашим по нашему жалованию честию и председанием нашим почте иным быти, сия убо вся во своей власти, а не в нашей положиша... вся строения и утверждения по своей воле и своих советников хотения творяще»[26].

Ликвидация «Рады» неизбежно вела бы к ликвидации ее сторонников. Между тем до времени опричнины мы не знаем такого масштаба репрессий, который бы соответствовал описанному Грозным масштабу проникновения изменников во все звенья государственного аппарата. Р.Г.Скрынников рисует картину массовых гонений на сторонников А.Ф.Адашева и Сильвестра после их падения[27]. На наш взгляд, с приводимыми им примерами нельзя согла-

ситься. Исследователь считает всех опальных 1559—1560 гг. членами «Избранной Рады» (И.Г.Выродкова, И.Е.Цыплятьева, И.В.Вешнякова и др.). Однако абсолютно ничего не свидетельствует о том, что эти лица были связаны с Адашевым или Сильвестром и попали в опалу именно за эту связь. Совпадение даты репрессий в данном случае не является убедительным аргументом, нужны дополнительные свидетельства их связи с «Радой». Вторая причина, по которой мы не можем согласиться с Р.Г.Скрынниковым,— он объединил в одну группу всех опальных 1560—1565/66 гг. (Туровых, Сатиных, Дм.Курлятьева, А.Горбатого) и связал их опалу с падением А.Ф.Адашева в 1560 г. В таком случае неясно, почему опала на мнимых членов «Рады» последовала спустя 2, 3, а то и 5 лет. Родственники Адашева были репрессированы только в опричнину, в числе многих других бояр и воевод. Дмитрий Курлятьев (единственная фамилия сторонников временщиков, называемая Грозным) попал в опалу в 1562 г. по совершенно постороннему поводу. Таким образом, мнение Скрынникова о гонениях на вышеназванных лиц как членов «Избранной Рады» не представляется убедительным.

В ответ на обвинения в произволе Иван IV нервно огрызается: «А вы с попом и Алексеем не гонили?» В качестве жертв репрессий «Рады» он называет коломенского епископа Феодосия и дьяка Н.А.Фуникова-Курцева. Эта информация не подтверждается. Н.А.Фуников благополучно занимал видные государственные посты вплоть до 1570 г., когда был казнен самим Грозным по «новгородскому изменному делу». Следов гонений на Феодосия мы тоже не обнаружили: 2 июля 1542 г. он был назначен Макарием, коломенским владыкой, в 1563 г. его на этом посту сменил Герасим.

И последнее — мелочная духовная регламентация жизни царя: «И тако убо ниже во внешних, ниже во внутренних, ниже в малейших и худших, глаголю же до пища и до спанья, вся не по своей воле бяху, но по их хотению творяхуся...»[28]. Учитывая, что Сильвестр был автором или редактором Домостроя, этого своеобразного устава домашней жизни, ситуация, в которой священник пытался бы применить свое морализаторство к царю, пугая его при этом Божьей карой, в целом вероятна.

Какие выводы можно сделать из анализа информации об А.Ф.Адашеве и Сильвестре, сообщаемой Грозным? Во-первых, как мы уже отмечали, в понятие «изменных советников» царь объединяет (с помощью местоимения «вы») всех своих мнимых врагов, начиная с боярского правления и кончая А.М.Курбским. Столь широкая трактовка не служит в пользу версии о существовании особого правительства — «Избранной Рады».

Во-вторых, единственная претензия Грозного, находящая подтверждение,— мелочная духовная регламентация жизни царя. Все

остальные обвинения противоречивы и голословны и не подтверждаются другими источниками.

В-третьих, рассказ Грозного об Адашеве и Сильвестре служит явной иллюстрацией к его концепции государственной власти и приемом полемики с Курбским. Т.е. он имеет в бóльшей степени идеологическую и полемическую нагрузку, чем фактическую основу. Несомненен только сам факт вхождения Адашева и Сильвестра в «коридоры власти». Но ничего сверхъестественного в этом факте нет: Адашев был членом правительства как окольничий и сотрудник аппарата Казны, Сильвестр — вхож в высшие придворные круги как священник государевой домовой церкви. Иван Васильевич так и не привел в своих посланиях убедительных конкретных фактов злоупотребления властью этими людьми.

Какие контраргументы на обвинения Грозного приводит Курбский? В ППК и ВПК ни слова ни о какой «Раде» нет. Подробные сведения о ней помещены лишь в ТПК и ИВКМ. В них сказано, что Сильвестр, как хирург, исцелил душу царя, произнеся перед ним пламенную речь во время пожара и бунта 1547 г. Сомнительную достоверность этого факта мы доказали в специальной статье[29].

Далее, по словам Курбского, со священником объединился ангелоподобный юноша Алексей Адашев. Эти святые мужи утвердили на благое, честное и кроткое право славное житие воспитанного в разврате и кровопийствах юного царя. Они отделили от него развращающих ласкателей, приучили к православному благочестию. Временщики собрали к Ивану IV мудрых советников: «благочестивых и страхом божьим украшенных», и «еще ему приязнь и дружбу усвояют, яко без их совету ничивоже устроити или мыслити». Назывались эти советники: «...Избранная Рада, воистину по делом и наречение имели: понеже все избранное и нарочитое советы своими производили, сиречь: суд праведный, нелицеприятен, яко богатому, тако и убогому, еже бывает в царстве наилепшее, и к тому воевод, искусных и храбрых мужей, супротив врагов избирают и стратилатские чины устроют... а аще кто явится мужественным в битвах, и окровит руки в крови вражьей, сего дарованьми почитано, яко движными вещи, так и недвижными. Некоторые ж из них, искуснейшие, того ради на высшие степени возводились. А паразитов, или тунеядцев, сиречь подобедов или товарищей трапезам, яже блазенством или шутками питаются, и кормы хают, не токмо тогда недаровано, но и отгоняемо, вкупе со скомрахи, и со иными, прелукавыми и презлыми, таковы и роды, но токмо на мужество человеков подвизаемо и на храбрость всякими роды даров или мздовоздаяниями, каждому по достоянию»[30].

Что же можно конкретно узнать о «Раде», основываясь на этом свидетельстве Курбского? Перед нами идиллические образы благородных и справедливых судей, заступников за вдов и сирот, покро-

вителей верных слуг государства, защитников молодого и неопытного царя от искушения. Но при всем желании в этом тексте нельзя найти указания на конкретные государственные действия, правительственную деятельность. Данное место у Курбского носит слишком общий и явный агиографический характер. Он рисует образы ангелоподобных мужей в противовес бесстыдному грешнику и кровопийце Грозному. Изложение сущности деятельности «Избранной Рады» носит у Курбского пропагандистский характер и не может быть признано заслуживающим полного доверия.

Вообще конкретные сведения об Адашеве у Курбского довольно скудны. После описания его ангельского облика он упоминается всего четырежды. В бою под Феллином отличился его слуга, поймавший «ленсмаршалка» Филиппа[31]. В 1553 г. А.Адашев вместе с А.Курбским, И.Мстиславским и царским духовником Андреем передал царю пророчество Максима Грека о смерти царевича Дмитрия в случае продолжения «Кирилловского езда»[32]. В 1560 г. А.Адашев был по клевете «шурьев» (т.е. Захарьиных) удален от двора, заочно осужден и сослан наместником в Феллин, где «ради его доброты» хотели сразу сдаться все Ливонские грады, затем опальный окольничий был переведен под домашний арест в Дерпт, где и умер.

Если исключить умиляющую картину сдачи Ливонских городов полусвятому юноше из-за его ангелоподобного облика, то эти факты, хотя и не подтверждаются ни в каких других источниках (кроме сведений об опале), вполне могут быть достоверны. Но в них нет ничего, указывающего на реальное всевластие Алексея Федоровича.

Правда, сам факт созыва заочного суда, описанный Курбским, вызывает большие сомнения. Характер обвинения («очарование» царицы Анастасии «до смерти») предполагал расправу куда более крутую, чем назначение воеводой в один из ключевых военных пунктов на границе и позволение спокойно удалиться в монастырь. К тому же Курбский допустил здесь передергивание фактов: опала Адашева выразилась, прежде всего, в снятии его с поста главы комиссии Боярской Думы по западноевропейским делам и в отправке на фронт. У Курбского же получается, что Адашев сперва оказался на фронте, а уже после этого был на соборе подвергнут заочному осуждению и опале. К тому же никаких других упоминаний об этом соборе в источниках не сохранилось, и сам Грозный ничего о нем не говорит.

Ключевым для понимания концепции Курбского является вопрос о значении термина «Избранная Рада». Мы присоединяемся к мнению А.Н.Гробовского: «избранные» — это моральный термин, обозначающий «сильные во Израили», «богоизбранные» — т.е. это лучшие бояре и воеводы, лица, упоминающиеся в мартирологе ИВКМ[34]. Ливонская война вызвала фактическую смену русского истеблишмента (этот процесс начался в 1558 г. и достиг своего

апогея в опричные годы). Она и была той самой заменой «избранных» на «каликов» и «подобедов», о которой писал Курбский. Она затронула все слои государственного (состав Боярской Думы, Казны, Дворцов, Приказов и Изб) и военного аппарата. Этот «сонм советников» и был, по всей видимости, тем, что Курбский назвал «Избранной Радой», а Грозный — «злобесным советом изменников». Это не было правительством «Избранной Рады» в узком смысле этого слова, как правительства А.Адашева-Сильвестра, не существовало. В нее задним числом были записаны все «опальные» и «изменные» Грозного, с которыми последний связывал охвативший страну предопричный кризис. Курбский, напротив, видел в них лучшие силы страны, своей деятельностью обеспечившие ее экономический и военный подъем 1550-х гг. Сама «Рада» как «правительство изменников» или «правительство праведников» появляется в источниках позже, как пропагандистский штамп.

Применение термина «Рада» доказывает выдуманность Курбским этого правительства. Ни один российский правящий орган никогда так не назывался, да и не мог называться. Выражения «панов рад», «добрая рада», «израдца» использовались русскими дипломатами в переговорах с Польско-Литовским государством для обозначения правительства этой державы[35]. «Рада» здесь — совет знати при господине, не обязательно конституированный. В этом же смысле термин употреблялся Иваном Грозным в посланиях разным лицам в Польшу, написанным в 1567 г. от имени бояр. Например: «А что ж писал еси о такой собаке, як же есм сам, о Ондрее о Курбском, что его ваш государь жаловал и в чтивости учинил, и коли б ваш государь младенческим разумом не объят был, и он бы вас, панов рад своих, на безделье не служил, и лотровским обычаем такого израдца не жаловат». Так в послании Ходкевичу от имени М.И.Воротынского: «Ино то есть не прямая ваша служба государю нашему и не добрая рада!» (послание Федореву)[36].

Использование Курбским термина «Рада» указывает на памфлетный, пропагандистский характер ИВКМ, нацеленной целиком на читателя из Польско-Литовского государства. Но в таком случае неизбежно возникают вопросы: во-первых, зачем Курбскому понадобилось ориентировать свои произведения именно на эту аудиторию? И во-вторых, зачем ему понадобилось не просто объявить Грозного лжецом и негодяем, а сочинять памфлет легендарного содержания, направленный против царя Ивана Васильевича?

Некоторые исследователи считали, что вся переписка носила прокламационный, памфлетный характер. Их главный аргумент — заголовок ППГ: «Благочестиваго великого государя царя и великого князя Иоанна Васильевича всея Русии послание во все великия его России государство на клятвопреступников, князя Андрея Михайловича Курбского с товарищи о их измене»[37]. На его основании

Я.С.Лурье сделал далеко идущий вывод о публичном характере переписки, ее принадлежности к жанру открытых писем[38]. Д.С.Лихачевым письма объявляются сходными с «глумливыми листами», распространявшимися в 1572 г. в Литве по указанию Ивана IV. По мнению Ю.Д.Рыкова и Р.Г.Скрынникова, целью пропаганды Курбского было сколачивание идейной оппозиции к царю, вначале с центром в Печерском монастыре (недаром ППК сходно с первым посланием Васьяну)[39]. Исходя из этой концепции, в переписке мы имеем дело с мощной идеологической кампанией, элементом крупномасштабной политической борьбы в 1560—70-х гг.

Аргументы сторонников этой точки зрения были убедительно оспорены А.А.Зиминым и Р.Г.Скрынниковым. Они доказали, что цитируемый выше заголовок является поздней припиской, а подлинный заголовок, начинающийся со слов «Бог есть Троица...», характерный для писем Грозного, оказался присоединенным переписчиками к первым строчкам ППГ[40].

Таким образом, письма Грозного изначально не были ориентированы на русского читателя. Они предназначались для оппонента лично и для литовского читателя. Их содержание в Литве получило широкую известность. Косвенно это подтверждает и сам Курбский, упрекая в ВПК своего оппонента, что стыдно писать «о постелях, о телогреях, и иные бесчисленные, воистину, яко бы неистовых баб басни, и так варварство, яко же не токмо ученым и искусным мужем, но и простым детем со удивлением и смехом, наипаче же в чюждую землю, идеже некоторые человецы обретаются не токмо в грамматических и риторских, но и в диалектических и философских ученые»[41].

Факт широкой известности в подвизающихся в политике польско-литовских кругах основных идей Переписки подтверждают наказы русским послам. В наказе 1567 г. Ф.И.Умному-Колычеву велено говорить об изменах Курбского и его советников, что он «учался звати вотчичем Ярославским, да изменным обычаем со своими советниками хотел на Ярославле государити, да многие изменные дела учал над государем и над его государскими детьми и государской земле учал всякое зло лихо умышляти»[42]. В 1571 г. посольству И.М.Канбарова была дана директива указывать, что Курбский «умышлял над царем, Анастасией и детьми всякое лихое дело», обвинения в захвате Ярославского княжения уже не муссировались. В 1581 г. посольству О.М.Пушкина был дан наказ говорить, что Курбский «еще израдил государю нашему, будучи у государя нашего, подыскивал под государем нашим государства, хотел видети на государстве князя Владимира Ондреевича». При этом послам поручалось «что князь Ондрей учнет им говорити... а его речи записати, да приехав сказати царю и великому князю». При личной встрече с диссидентом послы должны были дать ему следующую отповедь: «Ты забыл Бога и государя и свою душу и

свое отечество и стал еси на православную землю... и ты изменил не от неволи — своею волею, еще на Москве не хотел государю добра ... и изменивши грамоту ко государю невежливо написал еси». При этом надлежало «много речей не плодити, чем ни буди, бранью ли чем отговариватися, да пойти прочь»[43].

Вышеприведенные отрывки показывают несомненную осведомленность высших кругов польско-литовского государства с идеями Курбского и Грозного. Содержание наказов послам, совпадающее по основным пунктам обвинения с ППГ, позволяет согласиться с С.О.Шмидтом, что ППГ являлось официальной концепцией истории правления Ивана IV[44]. То, что конкретный набор обвинений Курбского (кроме общего — «измены») был нестабильным, показывает его конъюнктурность и надуманность (чего стоит одно обвинение в захвате Ярославского княжения). Зато весь этот набор является заимствованным из той или иной части посланий Грозного. Заметим, что в уста послов вкладывается набор обвинений, ранее (в ППГ) прилагаемый Иваном к Адашеву и Сильвестру. Теперь они уже не упоминаются, зато этот список преступлений перед отечеством теперь с равным успехом приписывается лично Курбскому.

Широкую известность в Литве дискуссии царя и великого князя с диссидентом доказывает и сам факт составления ИВКМ. Она была написана, по наиболее аргументированной версии А.А.Зимина, около 1573 г. с целью помешать обсуждению кандидатуры Ивана IV на польский престол[45]. При этом основой обличений царя-кровопийцы для Курбского служит не собственное ППК, а послание оппонента, именно опровергая его, пункт за пунктом, диссидент пытается показать подлинное лицо изверга на троне. Это позволяет предположить определенное знакомство читателей ИВКМ с ППГ (иначе было бы достаточно ограничиться повторением основных идей ППК).

О том, что произведения Грозного и Курбского использовались в высших кругах Польско-Литовского государства в качестве источника по русской истории и политике, свидетельствует письмо Стефана Батория Ивану Грозному (1581 г.). Стефан пишет: «Толко собе припомени, якие еси листы, оземши фортельне, а по змове з некоторыми злыми людми некоторые замки наши у Ифлянтех, кгдысь нас... листом о посланью послов был обезпечил. Паметаешь, яко еси фасливе до нас, и до князя Курпского, и не ведати до кого толко о том еси писал, и то з великою попудливостью» (высокомерием, гордостью.— А.Ф.)[46]. Этот текст показывает знакомство Батория, по крайней мере, с самим фактом и пафосом переписки Грозного и Курбского.

Из всех вышеприведенных фактов видны несоменная ориентированность ИВКМ прежде всего на польско-литовского читателя и известность этому читателю основных моментов дискуссии Грозного

и Курбского. Тогда становится ясным обращение Курбского к термину «Рада»: он просто приспосабливал текст под язык аудитории. Понятен и памфлетный, дискуссионный характер ИВКМ: Курбский не просто обращался к польско-литовскому читателю, он полемизировал на его глазах с Грозным, апеллируя к этому читателю как к оценивающей убедительность аргументов спорщиков инстанции. Поэтому Курбский неминуемо был должен затронуть темы, поднятые в ППГ, иначе бы его полемика выглядела бы однобоко.

В конце XVI — начале XVII в. переписка царя и диссидента проникает из-за границы на Русь. До этого она здесь не была известна, что следует из полного отсутствия ее списков вплоть до конца XVI в., а до 1677 г. нет ни одного сборника, объединяющего ее полностью. В XVII в. переписка начинает использоваться в качестве исторического источника, литературного образца для подражания. Это видно и из выявленных Э.Кинаном фактов использования ППК писателями XVII в. Хворостининым и Шаховским[47], и из сходства ППК с Музейным летописцем 1630-ых гг.[48], и из отсылки на ППГ в летописце Хворостинина начала XVII в.[49] Против Грозного в XVII в. на основе переписки составлялись целые сборники[50]. С.О.Шмидтом опубликован поздний летописчик, второй половины XVIII в., содержащий компиляции летописцев XVII в., в котором налицо текстуальные и концептуальные заимствования из ИВКМ (мартиролог) в части, повествующей об опричных злодействах Грозного[51].

И именно тогда в российской исторической литературе вновь появляются свидетельства о правителях Адашеве и Сильвестре (Пискаревский летописец и вставка в Хрущовскую Степенную книгу). До ввода переписки в литературный и источниковый оборот на Руси о существовании «Избранной Рады» не знали, во всяком случае, в массе исторических сочинений об эпохе Ивана Грозного оно не нашло ни малейшего отражения. Это говорит о субъективном характере трактовки российской истории, содержащейся в переписке (раз в XVI в. ее никто, кроме самих авторов, не придерживается).

Подведем итоги нашего анализа логики спора Грозного и Курбского, динамики развития их дискуссии и степени достоверности исторической концепции, содержащейся в их произведениях. Их можно обобщить в виде нескольких положений, которые мы попытались доказать:

— содержание переписки во многом обусловлено внутренней логикой спора Грозного с Курбским и ее развитием; трактовка целого ряда тем спонтанно возникает в ходе дискуссии и обусловлена стремлением опровергнуть и опорочить оппонента, а не показать, как все было на самом деле. Поэтому переписка в большей степени памятник полемики, отражающей борьбу идей, а не историческую реальность;

— образ «Избранной Рады» вторичен, возникает в ходе дискуссии царя и князя, использование этого образа является полемическим приемом в споре, кто из участников переписки больше похож на богоотступника и сатану;

— первоисточником этого образа служит ППГ, образ «Избранной Рады» у Курбского заимствован и вторичен;

— фактическая наполненность этого образа у Грозного и Курбского содержит много неточностей, выдумок, натяжек и противоречий, достоверными надлежит признать со значительной долей уверенности только два факта: принадлежности Адашева и вхожести Сильвестра в высшие эшелоны правительственного аппарата и в придворные круги, и моральное давление со стороны Сильвестра на Ивана IV и его семью, а также претензии Грозного к Адашеву по дипломатической линии;

— в Литве дискуссия из личной переросла в публичную идеологическую кампанию борьбы за польский престол 1573 г. На Руси же концепция Переписки вплоть до ее проникновения на Русь не была известна, чем и объясняется молчание подавляющего большинства отечественных источников об «Избранной Раде» и ее деятельности;

— вышеприведенные выводы необходимо учитывать при пересмотре ряда положений концепции истории царствования Ивана Грозного (схема «двух Иванов», вопрос о реальности «Избранной Рады»), принятой в отечественной историографии.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Беляева Л.Н. Изменение структуры нравственного сознания России 16-ого века (на примере переписки Ивана Грозного с Андреем Курбским // Рукопись депонирована в ИНИОН РАН 23 мая 1986 г. за № 25313. С. 21.

2 В этом проявляется кардинальное отличие нашего менталитета от западноевропейского: там наместником Бога на Земле был Папа, а король был просто «самый главный феодал», носитель высшей светской власти, выступать против которого не было религиозным грехом.

3 Полностью этот отрывок звучит так: «Всякая душа властем предержащим да повинуется. Несть бо власть, аще не от Бога: сущие же власти от Бога учинены суть. Тем же противлаяся власти, божьему велению противляется, противляющийся же себе грех преемлют» (Рим. XIII, 1–3).

4 Послания Ивана Грозного. М.—Л., 1951. С. 243.

5 Там же. С. 252.

6 Там же. С. 142.

7 Ясинский А.Н. Сочинения князя Курбского как исторический материал. М., 1889. С. 78–79.

8 Беляева Н.П. Материалы к указателю переводных трудов А.М.Курбского // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984.

С. 115–136; Цеханович А.А. К переводческой деятельности князя Курбского // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. С. 110.

[9] Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979. С. 10.

[10] Сказания князя Курбского / Изд. Н.Устрялова. СПб., 1842. С. 45.

[11] Гробовский А.Н. Иван Грозный и Сильвестр (история одного мифа). Лондон, 1987. С. 118.

[12] Сергеев В.М. Структура текста и анализ аргументации первого послания Курбского // Методы изучения источников по истории русской общественной мысли периода феодализма. М., 1989. С. 121–122.

[13] Скрынников Р.Г. О заголовке первого послания Ивана IV Курбскому и о характере их переписки // ТОДРЛ. Т. 33. Л., 1979. С. 226.

[14] ТПК было написано в 1579 г. в ответ на ВПГ, созданное в 1577 г. Относительно времени создания ИВКМ единой точки зрения нет; предполагают, что она написана в 1573–75 или во второй половине 1570-х гг.

[15] Письма князя А.М.Курбского к разным лицам. СПб., 1913. Стлб. 37–39.

[16] Там же. Стлб. 48.

[17] Мысль, что Курбский заимствовал идею «Избранной Рады» у Грозного, была высказана А.Н.Гробовским (Гробовский А.Н. Иван Грозный и Сильвестр... С. 51–75). Разделяя его выводы касательно житийности образов Адашева и Сильвестра в переписке, о заимствовании и выворачивании наизнанку Курбским идей Грозного, мы не можем признать удовлетворительной и полной систему аргументации А.Н.Гробовского. Поэтому мы предлагаем самостоятельную и оригинальную систему доказательств, а также расширяем и углубляем выводы западного ученого и приводим несколько собственных гипотез, возникших в ходе источниковедческого анализа переписки.

[18] Сказания князя Курбского... С. 9–10.

[19] Рыков Ю.Д. «История о великом князе Московском» А.М.Курбского и опричнина Ивана Грозного // Исторические записки. Т. 93. М., 1974. С. 342.

[20] Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским... С. 14.

[21] Там же. С. 21.

[22] Там же. С. 30.

[23] Там же. С. 33.

[24] Там же. С. 24.

[25] Там же. С. 31.

[26] Там же. С. 31.

[27] Скрынников Р.Г. Царство террора. СПб., 1992. С. 136–138.

[28] Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским... С. 31.

[29] Филюшкин А.И. Бунт и пожар 1547 года: Сильвестр или Макарий? // Нестор. Историко-культурные исследования. Альманах. Вып. 2: Революции и смуты в мировой истории. Воронеж, 1993. С. 49–54.

[30] Сказания князя Курбского... С. 11–12.

[31] Там же. С. 73.

[32] Там же. С. 42.

[33] Там же. С. 78–81.

[34] Grobovsky A.N. The «Chosen Council» of Ivan IV. N.Y., 1969.
[35] Сборник РИО. Т. 59. СПб., 1887. С. 11, 12, 48 и след.
[36] Послания Ивана Грозного... С. 272, 276.
[37] Лурье Я.С. Первое послание Грозного Курбскому (вопросы истории текста) // ТОДРЛ. Т. 31. Л., 1976. С. 229.
[38] Лихачев Д.С. Стиль произведений Грозного и стиль произведений Курбского (царь и «государев изменник») // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979. С. 187.
[39] Рыков Ю.Д. К вопросу об источниках Первого послания Курбского Ивану IV // ТОДРЛ. Т. 31. Л., 1976. С. 244; Скрынников Р.Г. Курбский и его письма в Псково-Печерский монастырь // ТОДРЛ. Т. 18. М., 1962. С. 109, 113.
[40] Зимин А.А. Первое послание Курбского Грозному и Василий Шибанов // Культурное наследие Древней Руси. Истоки. Становление. Традиции. М., 1976. С. 147; Скрынников Р.Г. О заголовке первого послания Ивана IV Курбскому и о характере их переписки // ТОДРЛ. Т. 33. Л., 1979. С. 233. Р.Г.Скрынников считает переписку частной, хотя и придерживается мнения, что Курбский хотел подбить на выступление Печерский монастырь.
[41] Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским... С. 101.
[42] Шмидт С.О. Об адресатах первого послания Ивана Грозного князю Курбскому // Культурные связи народов Восточной Европы в XII в. М., 1976. С. 314.
[43] Флоря Б.Н. Новое о Грозном и Курбском // История СССР. 1974. № 3. С. 143, 144–145.
[44] Шмидт С.О. Об адресатах первого послания Ивана Грозного князю Курбскому... С. 315.
[45] Зимин А.А. Когда Курбский написал «Историю о великом князе Московском»? // ТОДРЛ. Т. 18. М., 1962. С. 306, 308.
[46] Юзефович Л.А. Стефан Баторий о переписке Ивана Грозного и Курбского // АЕ за 1974 г. М., 1975. С. 143–144.
[47] Keenen E.L. The Kurbsky-Grozny apocrypha. The seventeenth century Genesis of the Correspondence, attributed to Prince A.M.Kurbskii and tsar Ivan IV. Harvard, Cambridge, Massachusetts, 1971.
[48] Зимин А.А. Первое послание Курбского Ивану Грозному (текстологические проблемы) // ТОДРЛ. Т. 31. Л., 1978. С. 200.
[49] В летописце И.Ф.Хворостинина после изложения событий 1547 г. написано: «А пространнее о сем пишет о пожарах и о смятении боярском в государстве царя и великого князя Ивана Васильевича всея Русии грамоте, что писал в Литву ко князю Ондрею Курбекому против его отписки» (Шмидт С.О. Об адресатах первого послания Ивана Грозного князю Курбскому... С. 324).
[50] См., например: ОР РГБ, ф. 256 (Румянцева), № 241; описание см. в статье: Вилькошевский П.В. К вопросу о редакциях первого послания Ивана Грозного к князю А.М.Курбскому // ЛЗАК Вып. 33. Л., 1926. С. 76.
[51] Шмидт С.О. Поздний летописчик со сведениями по истории России XVI в. // Летописи и хроники. 1973. М., 1974. С. 347–353.

Г.А.Пожидаева

ИЗ ИСТОРИИ ДЕМЕСТВЕННОГО ПЕНИЯ XV–XVI ВВ.

«Нам же убо мнится... во всех греческих странах и в Палестине, и в Киеве, и во всех тамошних великих обителех пение от нашего пения отлично, поют по подобию мусикийского согласия... А нашему русскому пению и погласице они дивятся, что с их пением и погласицею не сходится...»

(«Предисловие, откуду и от коего времени начася быти в нашей Рустей земли осмогласное и на оба лика в церкви пети»[1]).

В музыкальном наследии Московской Руси среди множества традиций профессиональной хоровой музыки — знаменного распева, путевого пения, местных и монастырских напевов, строчного многоголосия — демество занимает положение самого торжественного вида пения. Название его происходит от греческого слова «δομέστικος» (хозяин, регент, руководитель хора). Оно считалось высшим достижением музыкального искусства того времени и получило название «самого красного пения»[2], отразившее эстетическое восприятие его современниками как пения наиболее совершенного и искусного.

Малоизученное и известное лишь по отдельным публикациям музыкальных памятников и исторических документов XV–XVIII вв., демественное пение долгое время рассматривалось только в общих работах по истории церковного пения в России и позднее — в исследованиях по истории русской музыки[3]. Лишь в последние десятилетия появились работы, специально посвященные демественному пению,— монографии И.Гарднера, Б.Шиндина и И.Ефимовой, статьи С.В.Фролова[4].

В монографии И.Гарднера предпринята попытка целостного исторического анализа демественного пения и его нотации, однако довольно узкий и своеобразный круг музыкальных источников, которые использованы в работе (около 10 певческих рукописей XVI–XIX вв., одна из которых — партия многоголосия, ошибочно принятая за одноголосный распев), привел автора к заключениям не всегда объективным.

В последней монографии о деместве Б.Шиндин анализирует летописные источники демественного пения, графику демественной нотации и композиции песнопений, используя преимущественно поздние старообрядческие рукописи XVIII–XIX вв. И.Ефимова рассматривает проблемы расшифровки демественного многоголосия и его истории по спискам второй половины XVII в. С.Фролов вводит в научный оборот отдельные ранние списки памятников демества, относящиеся к концу XV — началу XVI в.

Несмотря на достижения классической и современной музыкальной медиевистики, исторические вопросы демественного пения, требующие охвата широкого круга не только литературно-исторических, но больше певческих памятников, до сих пор были поставлены и решались на материале фрагментарном, который при изучении общих проблем не может дать объективных и безусловно доказательных результатов. К таким проблемам относятся происхождение демества, круг пения и его распространенность, жанры и их место в службе, время и причины создания демественной нотации, взаимосвязь одноголосной и многоголосной традиций, связь последней с возникновением и развитием профессионального русского многоголосия, наконец, сами причины создания демественного пения в эпоху Московской Руси.

В данной статье эти проблемы ставятся на более широкой источниковедческой базе: преимущественно на материале рукописных певческих книг. Всего использовано более 2000 списков конца XV — начала XVIII в. и старообрядческих XVIII–XIX вв., содержащих около 500 памятников демественного распева, а также песнопения демественного многоголосия.

Поскольку в начальный период истории демества письменных музыкальных его источников было немного, для более полной картины привлечены и литературно-исторические материалы XV–XVII вв.: они позволяют заглянуть в ту эпоху, когда демественное пение уже существовало как явление церковной практики, но служебные книги еще не отражали его в полной мере. Среди таких материалов — летописи, чиновники кафедральных соборов Великого Новгорода и Пскова, Москвы, предисловия к певческим сборникам и т.д.

Обобщение литературно-исторических сведений о деместве и музыкальных текстов певческих книг дает новый взгляд на многие вопросы его истории: время и причины создания распева, возникновение монодии и многоголосия, распространенность, этапы развития. В этом случае возможно сопоставить демество с более общими явлениями русской культуры, в частности, с распевами мелизматического типа и ранним профессиональным многоголосием конца XV–XVII вв.

Когда появился этот вид пения? Где и по каким причинам возникло демество как один из важнейших распевов русской православной церкви?

Эти проблемы были впервые поставлены в русской музыкальной медиевистике на литературно-историческом материале, публикация которого началась в середине XIX в. Название демественного пения связали с доместиками (деместиками, демественниками) Киевской Руси, о которых упоминается еще в «Повести временных лет» (около 1111–1118 гг., запись за 945 г.), житии Феодосия Печерского (80-е гг. XI в., запись за 1047 г.) и некоторых других культурно-исторических памятниках[5]. Поэтому время возникновения демества относили к XI в. Другим свидетельством о демественном пении в эпоху Киевской Руси считали в XIX в. Степенную книгу, согласно которой при Ярославе Мудром «приидоша к нему от Царяграда богодвизаемии трие певцы гречестии с роды своими. От них же начат быти в Рустей земли ангелоподобное пение, изрядное осьмогласие, наипаче же и трисоставное сладкогласование и самое прекрасное демесьтвеное пение»[6].

Литературно-исторические источники, взятые за основу изучения, сформировали в русской классической медиевистике концепцию византийского происхождения демества, и ее придерживались исследователи конца XVIII — начала XX в.: Евг. Болховитинов, В.М.Ундольский, Н.П.Сахаров, В.В.Стасов, Д.В.Разумовский, А.А.Игнатьев, А.В.Преображенский[7].

В дальнейшем, чем больше осваивался сам музыкальный материал и чем более очевидным становилось его национальное своеобразие, тем все менее убедительной звучала версия о том, что демество пришло на Русь из Византии. Во второй половине XX в. концепция отечественного возникновения этого вида пения в эпоху Московской Руси не позднее XV в. вытесняет прежнюю в работах В.М.Беляева, Н.Д.Успенского, И.Гарднера, Ю.В.Келдыша, Б.Шиндина[8].

Кроме того, в результате более полного и углубленного источниковедческого изучения летописания в XX в. было установлено, что «Степенная книга» является литературно-историческим памятником XVI в. (1560–1563 гг.) и поэтому никак не может рассматриваться как документальное свидетельство эпохи Киевской Руси[9]. Будучи книгой «степеней» царского родословия, она отражает официальную точку зрения на демество к 1563 г.

Первое упоминание о демественном пении (именно о пении, а не о доместике) мы встречаем в Московском великокняжеском летописании второй половины XV в. В Московском летописном своде конца XV в. в записи за 1441 г. о преставлении князя Дмитрия Юрьевича Красного[10] повествуется о том, как князь перед смертью «начат пети демеством: "Господа поите и превозносите его

в векы", та же: "Аллугиа". По сем же стих богородичной 4 гласа песни: "Жилище свое живый в вышних", та же иные богородичны»[11]. То есть здесь упоминаются песнопения, звучащие демеством: «Господа поите» и богородичные, одно из которых — «Жилище свое живый в вышних».

Жанры этих песнопений определил И.Гарднер[12]. Первый текст «Господа поите» представляет собой стих 8-й библейской песни из праздничной утрени (Дан. III, 57), который повторяется многократно в конце тропарей 8-й песни воскресного канона. Второй текст — «Жилище свое живый в вышних» — это второй тропарь 1-й песни воскресного богородичного канона 4-го гласа. Интересно отметить, что этот стих праздничного канона входил в службу Великой Субботы, а также в 8-ю песнь канона, исполняемую в чине Пещного действа[13]. Текст «Господа поите», вероятно, входил и в песненный чин утрени — торжественное пение 8-й библейской песни[14]. В дальнейшем эти тексты не встречаются в круге демественного пения, однако сам жанр богородичных в будущем станет традиционным: сохранились, правда, редкие списки демественных богородичных конца XV — начала XVI в., а также XVII–XVIII вв.

Цитируемый летописный свод был составлен в 90-е гг. XV в. на основе Московского великокняжеского летописного свода 1479 г. с дополнениями последних десятилетий 80-х — начала 90-х гг. Фактически оба свода являются редакциями, причем источником обеих стал свод, составленный и отредактированный в Москве у великого князя Ивана III в начале 70-х гг. XV в.[15]

Летописная история о преставлении Дмитрия Красного довольно подробно и с элементами художественного изложения представляет случившиеся события. Создается рассказ о том, что «бысть же нечто дивно в болезни его» и кончине. Когда князь преставился, ему смежили вежды, положили на лавке и накрыли, ночью же дьякон, лежащий «противу князя на другой лавице» и не спавший, в страхе увидел, как князь скинул «одеало со главы своея и рече велиимъ гласом: "Петръ же познавъ, яко господь есть"», после чего «начат пети демествомъ "Господа поите"» и другие песнопения. И после того только через день, приняв причастие, князь почил в бозе. Потом неделю ждали его брата Шемяку из Углича, затем положили почившего в колоду, засмолили и повезли в Москву; по дороге же два раза колода падала с подводы. «Привезше» же в Москву (едва не через месяц после кончины) и «рассекоша» колоду, нашли его нетленным, а будто спящим, чему все дивились несказанно; похоронили его в Архангельском соборе в Кремле.

Такое детальное изложение событий содержит, например, Никаноровская летопись второй половины XV в.[16] Фактически, это легенда, пересказанная в летописании. Для чего нужно было ее создание? Почему она возникла? Устойчиво ли повторяется она в

разных летописях? Есть ли она в более поздних сводах? Повсеместно ли распространяется на Руси?

Современное состояние исторического источниковедения позволяет проследить это по разным летописям. Наиболее ранний ее список содержит Московский великокняжеский летописный свод 1479 г., который в 90-е гг. был доведен до последних событий без изменений прежнего изложения; в таком виде он известен как Московский летописный свод конца XV в.[17] Поэтому можно считать, что легенда с упоминанием о демественном пении относится ко времени не позднее 1479 г.

При сравнении этого фрагмента в разных летописях и разных их списках складывается такая картина: подробное описание преставления князя Дмитрия Юрьевича Красного встречается только в сводах и летописях официального великокняжеского летописания или других, основанных на них списках. К ним относятся:

1) Московский великокняжеский летописный свод 1479 г.
2) Московский великокняжеский летописный свод конца XV в.
3) Никаноровская летопись (вторая половина XV в.)[18]
4) Симеоновская летопись (1498–1502 гг.)
5) «Летописец от 72-х язык» (конец XV — начало XVI в.)
6) Вологодско-Пермская летопись (конец XV — первая половина XVI в.)
7) Летописный свод 1518 г. (Уваровская летопись)
8) Русский хронограф 1512 г. (1516 — 1522 гг.)
9) Иоасафовская летопись (конец 20-х гг. XVI в.)
10) Никоновская летопись (конец 20-х — 30-е гг. XVI в.)
11) Воскресенская летопись (1542–1544 гг.)
12) Степенная книга (1560–1563 гг.)

В других же летописях, независимых от Москвы или даже оппозиционных, не только отсутствует рассказ о преставлении Дмитрия Красного, а имеется только упоминание об этом событии в одной-двух фразах (без упоминания о демественном пении), либо оно вообще опускается в повествовании. Так мимоходом, вскользь говорит об этом Софийская первая летопись (XV в.): «Преставися князь Дмитрей Юрьевич, месяца септября 22»[19]; чуть подробнее читаем в Софийской второй летописи (начало XVI в.): «В лето 6949 (1441) месяца сентября 22, преставися благоверный князь Дмитрий в Галиче; и привезоша его на Москву, и положиша во Архангеле на площади»[20].

Сопоставление официального и независимого летописания показывает, что легенда о пении Дмитрия Красного демеством есть не что иное, как вставка, появившаяся в Московском летописном своде 1479 г. Ее возникновение и повторение в более позднем официальном летописании конца XV–XVI вв. должно было иметь свои причины. Исследователи русских летописей А.А.Шахматов и

М.Д.Приселков считали свод 1479 г. «официальным великокняжеским сводом, связывая его создание с завоеванием Новгорода (в 1478 г.) и строительством Московской патрональной церкви — Успенского собора (1475—1479 гг.)»[21].

Не связано ли со вторым событием и редактирование летописного свода в том фрагменте, о котором идет речь? Ведь вставка была основана на реально происшедшем, что оправдывало ее введение в повествование, причем яркая художественная форма изложения воссоздавала историю очень живо и с такими реалистическими деталями и подробностями, среди которых естественно звучало и пение демеством. Уже в Степенной книге этот летописный рассказ назван «повестью чудной» «о преставлении князя Дмитрия Юрьевича Красного». Необычность его кончины оправдывала и новое пение с греческим названием, а само упоминание о нем обращало взоры к Киевской Руси и Византии — тем самым составитель летописи как бы стремился давностью традиций оправдать нововведение. Видимо, не случайным, а естественным продолжением этой вставки станет впоследствии глава Степенной книги о том, как «трие певцы гречестии» при Ярославе Мудром основали три главные вида пения на Руси, среди которых было «и самое прекрасное демесьтвеное». Вставка о демественном пении в великокняжеском летописном своде 1479 г., на наш взгляд, была связана с идеями, возникшими на Руси в ту эпоху,— идеями преемственности традиций древнего Киева и Византии.

Во второй половине XV в. в государственной и церковной жизни Руси происходят важнейшие изменения. Последняя четверть XV в. стала временем укрепления Московского государства. Освобождение от ига Золотой Орды придало импульс развитию разных сторон государственной жизни. Поскольку центр православия — Византия — в этот период был сокрушен и потерял свое могущество, Московская Русь de facto стала приобретать значение центра православия. При Иване III возникают теории, доказывающие идею «Москва — новый град Константина», которая в дальнейшем, как известно, перерастет в идею «Москва — III Рим». Эти исторические обстоятельства, новые идеологические веяния нашли отражение в церковной жизни. Идея «Москва — новый град Константина» еще раз поставила вопрос о духовной и культурной связи Москвы и Византии.

При дворе великого князя московского и всея Руси складываются обычаи торжественно-официальных приемов, празднеств и обрядов[22]. Пышностью и великолепием Кремля Иоанн III стремится превзойти все европейские страны, в том числе и Византию. Такая же торжественная церемониальность переносится и на богослужение, совершавшееся в кремлевских соборах митрополитом в царском присутствии.

Особое место занял с этого времени Успенский собор, ставший не только украшением Москвы, но и главной святыней русского государства. Построенный по образцу Успенского собора во Владимире, он символизировал преемственность традиций Владимиро-Суздальской Руси — уже потому его строительство и освящение в 1479 г. накануне храмового праздника расценивалось как важнейшее событие государственной жизни, событие, достойное того, чтобы сделать службу в нем особой, отличной от других и по своему чину, и по пышности ее оформления, в том числе и музыкального. Новые распевы и новые редакции знаменного распева последней четверти XV в. подтверждают музыкальное обновление богослужения в то время. Мелизматический характер новых распевов может быть объяснен своего рода «социальным заказом», а также особенностями литургического чина.

Литургический чин в православных храмах, имеющих митрополичий стол (или кафедру), отличался от чина приходских церквей. Истоки этого можно видеть еще в раннехристианской службе Антиохии и Иерусалима до IX в., развитие и своеобразную вершину — в типике Великой церкви святой Софии в Константинополе.

Отличия его заключались, в основном, в преобладании пения над чтением при совершении богослужения, что дало ему название песненного последования. По Уставу Великой церкви оно совершалось в Константинополе в IX–XII вв.; с начала XIII в. оно постепенно исчезает в Византии в связи со сменой устава, однако в Константинополе для отдельных служб сохраняется до XV в. Поскольку в кафедральных соборах Древней Руси был принят Устав Великой церкви, в них совершалось и песненное последование[23]. Как считают литургисты, в современном праздничном богослужении можно обнаружить его следы[24].

Видный специалист в области литургики и древнерусской музыки Н.Д.Успенский видел связь демества с песненными последованиями «вполне правдоподобной» и на этом основании даже высказывал предположение о более раннем возникновении демества, чем первое летописное упоминание о нем за 1441 г., поскольку последования совершались в некоторых местах уже в конце XIV — начале XV в.[25]

Учитывая, что с падением Константинополя в середине XV в. на Руси рождается идея наследия его традиций, представляется весьма логичным перенесение на Русь и отличительных особенностей его богослужения, которые и заключались в песненном чине Типика Великой церкви и значительно более украшенном музыкальном звучании службы.

Известно, что в Царьграде песненное последование совершалось в XV столетии уже не постоянно, а лишь три раза в году: на Воздвижение, Успение и день памяти Иоанна Златоуста. Эти праздники

выделяли и на Руси, причем богослужение их разнилось именно пением. Отголоски этого мы видим в службе св. Софии Новгородской, где в 40-е гг. XVI в. именно на два праздника — Воздвижения и Успения — пели демеством, как доносит нам самый ранний памятник литургической письменности, упоминающий о демественном пении, — «Чин церковный архиепископа Великого Новагорода и Пскова»[26]. На праздник Воздвижения подьяки трижды пели демеством «Господи помилуй», в то время как святитель торжественно осенял народ крестом. Праздник Успения был храмовым в Новгородской св. Софии, и на великой вечерне в этот престольный праздник демеством пели первый псалом «Блажен муж».

Есть и другие факты, которые можно считать таким же косвенным свидетельством родственности службы, например, принадлежность самых ранних демественных песнопений Успенской службе и возможное их создание специально для храмового праздника кремлевского Успенского собора[27]. В поступательном движении культуры помимо причин общественно-исторических, не связанных с ней напрямую, большую роль играют закономерности ее собственного развития. Историческая ситуация может оказаться благоприятной и дать толчок тому или иному явлению в искусстве, но результат будет только в том случае, если это явление уже подготовлено всем ходом предшествующего развития самой музыкальной культуры. Мы видим, что общественно-исторические условия создали предпосылки для возникновения мелизматического пения. В чем же заключались «внутренние» причины его создания, какими музыкально-историческими закономерностями они были обусловлены и какими явлениями музыкального искусства были подготовлены?

Несомненно, как самую общую причину здесь можно рассматривать наиболее общий принцип развития музыкальной культуры, согласно которому сначала осваиваются речитативные, а затем распевные формы. Так, в европейской музыке вначале была освоена псалмодия с ее силлабическим типом распева, а затем мелизматика, причем силлабика, как более простой тип, имела бóльшее распространение.

Сопутствующий силлабическому пению мелизматический вид имеет древнее происхождение и восходит по крайней мере к эпохе раннего христианства.

На Руси демественное пение не было первым мелизматическим распевом: задолго до его появления еще в Киевской Руси существовало кондакарное пение, а также фитное знаменное. Кондакарное пение, не расшифрованное доныне[28], по графике и типу просодии относят именно к мелизматическому виду пения.

Мысль о том, что демество, возможно, «в некоторых чертах является дальнейшим развитием и модификацией кондакарного пения», была высказана И.Гарднером[29]. Действительно, при более

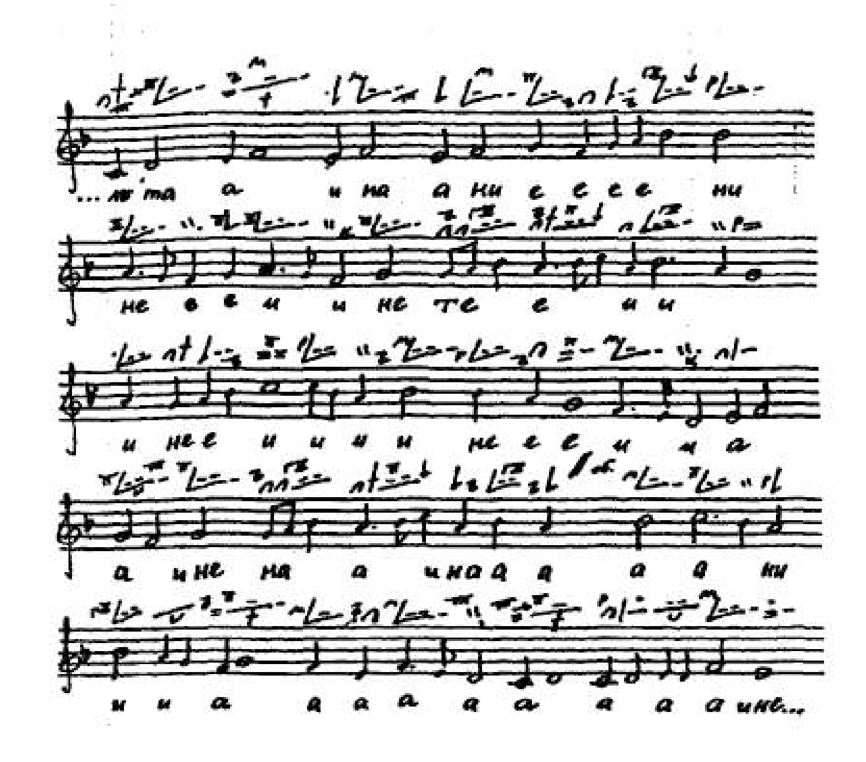
внимательном рассмотрении можно увидеть некоторые особенности, общие для этих видов пения. Прежде всего это относится к мелизматическому типу распевания текста в кондакарных и демественных песнопениях: об этом говорит многократное повторение гласных в записи и кондакарного пения, и демества. В качестве примера сошлемся на киноник «Хвалите господа с небес» из Благовещенского кондакаря конца XII — начала XIII в. и царское многолетье трехголосным демеством, опубликованные Н.Д.Успенским[30]. Примеры кондакарных и демественных песнопений могут быть многочисленны.

Другим общим моментом в деместве и кондакарном пении становится использование так называемых аненаек и хабув, то есть посторонних фонем «а-не-на», «хе-бу-ве», «и-но», «у-ви», «у-ва», «ха-ха», «хе-хе» и др., добавляемых в текст песнопения и разделяющих слова на части. Хабувы есть в кинонике «Хвалите господа с небес», аненайки — в царском многолетии бóльшем в одноголосном демественном изложении*.

1. а) Причастный стих «Хвалите господа с небес» по Благовещенскому кондакарю конца XII — начала XIII в., РНБ, Q.п.I, № 32, л. 96 об.

Подобный прием, восходящий к раннехристианской традиции, использовался в римско-католическом и византийском мелизматическом пении, а также в кондакарном пении Древней Руси, причем в последнем он был наиболее близок византийскому стилю[31].

Сам прием возник в таких песнопениях, где музыкально-эмоциональное начало выступало на первый план, заслоняя логически-содержательную, смысловую сторону гимна. Подобные вставки не мешали воспринимать основное содержание песнопения еще и потому, что канонические тексты были хорошо известны, многократно повторялись в службах, не только пелись, но и читались, — именно

* Здесь и далее все расшифровки в примерах выполнены автором.

б) Царское многолетье большее демеством (фрагмент с аненайками).
Сер. XVII в., РГБ, Вологодское собр., ф. 354, № 144, л. 418 и об.

поэтому такие музыкальные отступления были возможны. Кроме того, вставки согласных звуков аненаек и хабув в распев столь пространных вокализов каждого слога помогали ритмической организации песнопения и значительно облегчали исполнение, и сольное, и хоровое в особенности. Сложность и протяженность внутрислогового распева и вызывала к жизни подобные вставки. Они есть и в раннем демественном пении. Например, в самом раннем нотированном богородичне «Церковь и ручку»[32] вставки добавлены в строку «юже дивении пророци проповедаша»:

«юже ди-и-не-и-де-не-и—не-и-те-и-не-и.
панъ. панъ аноу аноу патросъ.
дивении пророци проповедаша».

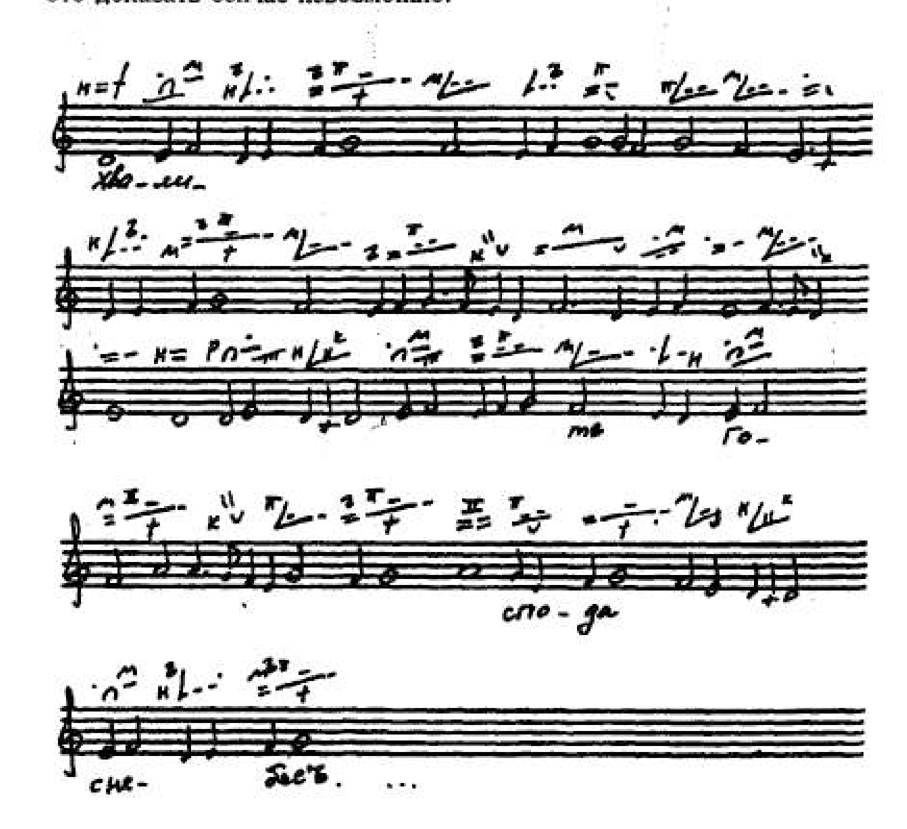
Наконец, есть еще один прием, общий для кондакарного пения и демества раннего периода,— это грецизмы — вставки греческих

слов в тексте песнопений. Благовещенский кондакарь насыщен подобными вставками, особенно в разделе азматиков, содержащем строки песнопений и припевы к ним. Например, возгласы «Слава тебе боже» и «Помилуй мя боже» перемежаются с греческими строками в транскрипции кириллицей: «Тин икуменин» («Возлюблю тя, господи» — Пс. 17-й), «Ен оли кардиа му» («Всем сердцем моим»). В упомянутом демественном песнопении «Церковь и ручку» также есть вставки греческих слов: «панъ. панъ аноу аноу патросъ» («всевышнего отца»), которые вместе с аненайкой разбивают строку. На наш взгляд, трудно оправдать такие вставки только логикой и смыслом текста. Параллели с кондакарными песнопениями здесь настолько очевидны, что ясно просматривается сознательная нарочитая стилизация.

С точки зрения музыкальной трудно переоценить роль, которую сыграло фитное знаменное пение в формировании распевов мелизматического типа, особенно демества и большого распева. Именно в фитных разводах складывались собственно музыкальные приемы развития и особенности композиции, непосредственно не связанные с синтаксисом литературного текста: ведь фитой распевалось обычно одно слово, а разводы их были весьма протяженны и, например, в XVII в. включали до 90 звуков. Даже при том, что сегодня мы не можем прочесть фиты XII—XIV вв., само их существование как мелизматической интонационной модели в тот период имело огромное значение для развития музыкального мышления и освоения разнообразной композиционной техники.

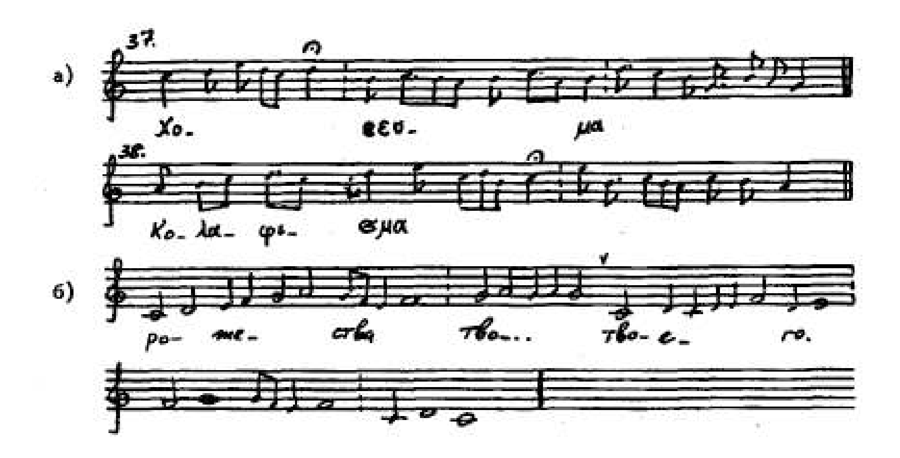
Учеными высказывалось мнение о том, что мелизматическое пение является дальнейшим развитием и модификацией кондакарного, ушедшего из практики[33]. И.Гарднер высказал предположение, что знаменные фиты «могут быть поставлены в какую-то связь с кондакарным пением»[34]. Так, он отмечает, что причастные стихи, записанные в XI—XIII вв. кондакарным знаменем, в синодальном обиходе изложены особенно пространным распевом (в напеве причастных стихов использовалось много фит); возможно, этот напев и был связан со своим кондакарным прототипом, но на протяжении веков, вероятно, оказался очень удаленным от него.

И.Гарднер считал также, что демественное пение могло быть связано с кондакарным и является его модификацией хотя бы в некоторых чертах. Эта точка зрения, безусловно, заслуживает внимания: во-первых, кондакарное пение было очень развитым видом пения со сложной системой нотации, поэтому оно не могло исчезнуть бесследно для певческой культуры; во-вторых, параллельно с ним существовала мелизматика знаменных фит, поэтому логично предположить взаимосвязь мелизматики фит и кондакарного пения.

Музыкально-стилистический анализ демества и большого распева подтверждает, что их основой является фитное знаменное пение[35], поэтому можно чисто логически сделать вывод об их опосредованной связи через фиты с кондакарным, а через него — и с византийским мелизматическим пением. Однако на уровне интонационного анализа это доказать сейчас невозможно.

2. Причастный стих
«Хвалите господа с небес» знаменный (фрагменты):
певческий сборник посл. четв. XVII в.,
РГБ, собр. Разумовского, ф. 379, № 19, л. 146 об.
Ср. с кондакарным напевом того же стиха в примере 1а.

Вероятно, культура фитного пения, реально звучащего в богослужебной практике, и пения кондакарного, в XV в. уже ушедшего из нее, но подготовившего почву (вместе со знаменным пением) для появления близких по типу распевов, и стала той основой, благода-

ря которой стало возможно создание мелизматических распевов и демественного пения как высшего их вида.

Мелизматический тип распева роднит демество с византийским калофоническим пением, известным с XII в.; расцвет его пришелся на XIV в. Некоторые композиционные приемы и ритмические особенности калофонического пения оказываются сходными с демественными. Например, приемы ладовых мелодических модуляций, синкопированный ритм, наконец, использование кратим в калофонии и аненаек в деместве[36].

3. а) Фрагменты из «Учебного пособия», приписывающегося Иоанну Кукузелю, по кн.: Герцман Е. Византийское музыкознание. Л., 1988, с. 219, №№ 37, 38.

б) Фрагменты задостойника Пасхи демественного распева перевода Федора Крестьянина — по рукописи сер. XVII в., РГБ, Вологодское собр., ф. 354, № 144, л. 386 об.—387.

Позволим здесь высказать одну гипотезу. Поскольку сам характер песненных последований был рассчитан на кафедральный собор, богослужения которого отличались большой торжественностью и пышностью, музыка должна была соответствовать литургической культуре и особому церемониалу соборной службы. Здесь было уместно мелодическое богатство и украшенность напевов, щедрость фитных разводов и изящество интонирования попевок, наконец, традиционными для торжественной гимнографии еще с XI в. были мелодические вставки — аненайки и хабувы — в важнейших кон-

дакарных песнопениях богослужения. Такими качествами в полной мере обладало демественное пение; в значительной степени ими обладали путевой и большой распевы. Возникновение этих распевов в конце XV в., появление первых нотированных списков приблизительно в одно время — в последней четверти XV в. и на рубеже XV–XVI вв.— вероятно, было вызвано сходными причинами. Сама же тенденция музыкального украшения и певческого разнообразия службы в кафедральном соборе в целом очевидна. Именно этим можно объяснить практически одновременное появление ранних списков мелизматических распевов — демества, пути и большого распева. Причем сначала, вероятно, был создан демественный распев — распев с греческим названием и чертами кондакарного пения — самого торжественного пения Древней Руси, имевшего византийское происхождение.

Таким образом, причины создания демественного пения, на наш взгляд, проливают свет и на создание других распевов мелизматического типа: их появление было обусловлено общественно-историческими и культурно-историческими причинами. Возникновение демества как широкораспевного торжественного пения было подготовлено общественно-историческими и собственно музыкальными предпосылками. События в государственной и церковной жизни Руси во второй половине XV в., преемственность древнерусских и византийских традиций вплоть до особенностей литургического чина послужили тем толчком, который способствовал созданию церковного пения, необходимого для той эпохи. Музыкальное же мышление в профессиональной среде находилось уже на таком уровне, что решение этой задачи оказалось вполне возможным: почва была подготовлена древними традициями кондакарного пения, фитного знаменного, а также развитыми культурными связями с Византией и знакомством с ее достижениями, в частности, калофоническим пением.

В служебных книгах XV–XIX вв. сохранилось множество списков демественных песнопений. Рукописная традиция, многократно воспроизводящая певческие памятники на протяжении длительного исторического периода, раскрывает картину возникновения и становления самого круга пения, появления устойчивой музыкальной традиции и ее стилистических изменений. Письменные источники дают возможность увидеть «жизнь» и бытование памятников демественного пения в реальной богослужебной практике, их принадлежность к одноголосию или многоголосию. В них прослеживается и период устного бытования песнопений, который зачастую предшествовал письменному. Это происходило, с одной стороны, из-за сложностей музыкальной письменности, а с другой — еще и из-за того, что новый напев каждого песнопения долгое время

дорабатывали и «оттачивали» в устной практике и только в законченном виде, со всеми уточненными деталями записывали в служебные книги.

Среди списков демественных песнопений — нотированные и ненотированные, одноголосные и многоголосные — все они дают представление об истории распева.

Ненотированные списки содержат указания на исполнение демеством. Они возникли в период устного бытования песнопений, отразив традицию и одноголосия, и многоголосия. Однако судить об этом можно только по более поздним нотированным спискам тех же песнопений. Поэтому списки без крюков мы разделяем на одноголосные и многоголосные предположительно, учитывая более позднее бытование конкретных песнопений в одноголосной или многоголосной традиции. Таким образом мы будем рассматривать все списки демественных песнопений, разделяя одноголосие и многоголосие в следующем порядке: сначала одноголосие ненотированное и нотированное, а затем многоголосие — ненотированное и нотированное.

Самый ранний ненотированный список с указанием на исполнение демеством относится к рубежу XV—XVI вв. и найден в Причудском собрании ИРЛИ[37]: это стихира Успению Богородицы «Егда преставление», которая звучала на утрене по 50-м псалме. Первая ее половина изложена знаменным распевом распространенной редакции и нотирована столповым знаменем, вторая же не нотирована, но исполнялась демеством, на что указывала писцовая ремарка.

Такой необычный прием — соединение разных распевов в одной стихире — несомненно, вызван ее литературным строением, в котором ясно видны два раздела. В первом описывается готовящееся преставление Богоматери, когда апостолы обступили одр ее, с трепетом смотрели на нее и «страхом одержими беаху». Второй раздел — обращение к Богородице апостола Петра «О дево, вижю тя», где и вводится демество. Таким образом демество выделяет обращение апостола Петра более торжественной манерой; возможно, оно было подчеркнуто и сольным исполнением — ведь эта часть песнопения «персонифицирована». Если наше предположение верно, то в этом видится также связь с кондакарным пением, имевшим, как считают многие исследователи, сольную, а не хоровую природу[38].

Эту стихиру Успению так же — знаменным распевом и демеством — пели во времена Ивана Грозного в Успенском кремлевском соборе: сохранился список второй половины текста «О дево вижю тя» с пометкой «Стих[ира] демествен[ная] на Успение Богородицы»[39].

Мы просмотрели другие, близкие по времени списки этой же стихиры, нотированные целиком[40]. Они изложены знаменным рас-

певом и демественная традиция исполнения в них не обозначена. Однако оказалось, что разделение на две части сохраняется, причем первый раздел совпадает с редакцией Причудского списка почти буквально, а вторая половина и в знаменном изложении тяготеет к мелизматическому складу. Не является ли этот нотированный напев разводом демественного, но без указания на него? Есть ли здесь типичные начертания, характерные в дальнейшем для демества?

4. Стихира Успения «Егда преставление». Кон. XV — 1-я пол. XVI в., ГИМ, Епархиальное собр., 189, л. 167 и об.
а) знаменные попевки первой половины стихиры;
б) лица и фиты большого распева второй половины стихиры.

Анализ структурных единиц напева на основе графики показал, что здесь не используются ни знаменные попевки, ни демественные, зато есть начертания, близкие более поздним знаменным лицам и фитам[41] (пример 4). Внутрислоговой распев здесь явно замедлен: каждый слог звучит от целой до бревиса, в то время как в первом разделе стихиры слог равен чаще половинной. Соотношение текста и напева по ритму просодии соответствует уже не силлабо-мелизматическому распеву, а распеву мелизматического типа. Распев,

основанный на фитном и лицевом пении, позже получил название большого, поэтому редакцию второй половины этой стихиры, широко использующей знаменные фиты и лица, по музыкально-стилистическим признакам можно отнести к большому распеву.

В данной редакции, когда вторая половина стихиры изложена «разводно», оказалось возможным заменить распев на демественный; усиление мелизматики в деместве показательно и как тенденция именно этого распева, и как общая тенденция конца XV — начала XVI в.

Судя по указанию писца на распев, демество уже тогда осознавалось как самостоятельное, отличное от знаменного пение. Отсутствие нотации в нашем списке, вероятно, объясняется музыкальными особенностями и особенностями крюкового письма: в то время запись знаменного распева была во многом условной и сокращенной, более всего в лицах и фитах. Можно предположить, что на раннем этапе создания демественного распева за его своеобразными попевками еще не закрепились определенные «тайнозамкненные» начертания, а изложения напева дробным или разводным знаменем тогда еще не было (оно появится только во второй половине XVI в.). Поэтому отсутствие нотации в демественном разделе стихиры мы расцениваем как показатель его необычного напева, пока еще сложного для крюкового письма.

Списки с указанием на исполнение демеством встречаются на протяжении всего XVI в., например, есть пометки об исполнении демеством некоторых стихир годового цикла[42]. Отметим и продолжение традиции Причудского списка, когда демеством распевается только часть песнопения,— такие списки бытуют по крайней мере до 80-х гг. XVI столетия включительно. В частности, «на подобен» стихиры Успения «Егда преставление» была изложена стихира Петру-чудотворцу[43], первому митрополиту московскому и первому московскому святому, почитаемому небесным покровителем Москвы и всей Руси[44]. В период централизации русского государства при Иване Грозном культ его имел особое общественно-политическое значение, поэтому служба ему, составленная еще митрополитом Киприаном (в 1378—1381 гг.), была значительно расширена в середине XVI в.; именно в это время появляется и стихира о кончине Петра «Егда преставление»[45], а в 80-е гг. еще девять стихир, повествующих о его исторической деятельности[46].

Содержание ее подобно одноименной стихире Успения и повествует о том, как у смертного одра митрополита Петра собралось «множество верных», умильно провожающих его; князь же Иоанн Данилович Калита, недавно вступивший на московский престол, со слезами обращается к нему: «О владыко, что ти воздамо противу твоего благодеяния?» Это обращение Иоанна и выделено демест-

венным распевом; не исключено, что этот фрагмент также исполнялся солистом.

Изложение праздничной стихиры Петру-чудотворцу подобно тому, как распевалась стихира Успению, особо почитаемому празднику на Руси, показывает стремление возвысить святого, поставить службу ему в разряд самых значительных в годовом круге. Логично предположить, что напев ее демеством либо являлся подобном по самоподобну успенской стихиры, либо был сочинен московскими распевщиками времен Ивана Грозного, скорее всего из царского или митрополичьего хора. Позднее в круге демественного пения эта стихира не сохраняется.

Теперь обратимся к нотированным спискам демественного одноголосия. Первый и самый ранний — уже упоминавшийся Причудский список, содержащий единственное нотированное песнопение «Церковь и ручку». Определенное С.В.Фроловым как богородичен, оно, тем не менее не найдено в канонических богослужебных книгах. Просматривая службу Успения в печатной Минее, мы заметили, что оно имеет сходство со вторым тропарем шестой песни канона Успению кир Космы (Маюмского)[47]. Сходство заключается в сравнениях, уподобляющих Богородицу «свещнику светлому» (подсвечнику сияющему) «невещественного света», ручке златой двери, открывающей царствие небесное,— или кадильницей златой божественного угля. Благодаря таким сравнениям и общему возвышенному строю песнопений они также воспринимаются как родственные по своему смыслу и значению. Приводим оба текста:

Воистинну Тя,
яко светел свещник
невещественнаго света
кадильницу златую
божественнаго угля,
во святая святых всели,
ручку и жезл,
скрижаль богописанную,
ковчег святый,
трапезу Слова жизни, Дево,
Рождество Твое

Церковь и ручку
тя и златочю дверь
и свещ[е]ника свет[е]лаго
купину тя, богородице,
юже ди-не-и-де-не
и-не-и-те-и-не-и
панъ панъ
аноу аноу патросъ
дивении пророци проповедаша
спасение душамо нашимо.

Дополнительное сходство им придает близкий ритм стиха, делящегося на одинаковые (или почти равные) синтагмы, особенно в начале песнопений, так что даже возникает ощущение подобия, будто богородичен «Церковь и ручку» написан по ритмическому подобию богородична «Воистинну Тя». Вставки слогов «ди-не-и-де-не...» типа аненаек и греческих слов («панъ панъ аноу аноу патросъ») не только не нарушают ритма стиха, но, напротив, поддерживают его:

именно с этими вставками в песнопениях фактически равное количество слогов — 71 и 73. Близость их по смыслу и форме позволяет поставить вопрос: не был ли богородичен «Церковь и ручку» написан по подобию богородична Успению и не был ли он предназначен для успенской службы и замены одного из богородичных в каноне Успения? На наш взгляд, это было возможно.

Крюковая запись богородична отличается от знаменных более сложными начертаниями столповой нотации: включает специфические знаки и их соединения, соответствующие развитому и весьма протяженному внутрислоговому распеву текста. При этом здесь нет ни одной знаменной попевки, следовательно, демество уже сложилось как самостоятельный распев, имеющий характерные свойства, на которые и указывала ремарка об исполнении демеством.

Напев же богородична интересен с точки зрения того, насколько он отражает характерные особенности демества. Из множества интонационных оборотов демественного пения здесь используется единственный; забегая вперед, заметим, что это заключительный оборот, который встречается в ранних демественных песнопениях XVI в., например, «На реце Вавилонстей» (списки 40-х гг.), «И нам дарова» (список конца века). Следовательно, он возник на самом раннем этапе формирования демества как самостоятельного распева. Исключительность его положения свидетельствует о том, что к этому времени, несмотря на запись в служебной книге, распев как совокупность характерных ритмических и ладо-интонационных оборотов, используемых для распевания текста, еще не сложился в своем законченном виде; здесь проявляется только начало формирования традиции.

Поэтому, с одной стороны, неканоничностью текста, а с другой — незавершенностью музыкальной редакции напева с точки зрения характерных особенностей музыкального языка демественного пения, вероятно, и объясняется то, что это песнопение не смогло открыть устойчивую письменную традицию данной редакции, и Причудский список до сих пор является единственным. Если другие списки и будут найдены в дальнейшем, их не будет много, и по времени они должны быть достаточно близки Причудскому.

В круге одноголосного демественного распева наибольшее распространение получил 136-й псалом «На реце Вавилонстей». По Уставу его пели на утрене в недели подготовки Великого поста: неделю о блудном сыне, мясопустную и сыропустную; псалом заменял полиелей (стихи из 134—135-го псалмов «Хвалите имя господне»). Звучащий вместо самого торжественного песнопения богослужения и сохранявший его жанр псалом «красным петием» (красивым пением) восполнял «изъятое». Таким образом следовали предписанию Устава о великопостном богослужении с заменой полиелея другим псалмом; одновременно сохранялась «драматур-

гия» утрени с важной смысловой точкой — пением псалма. Изложение его демеством было обусловлено тем исключительно важным, первостепенным значением, которое придавалось ему в службе.

Другой немаловажной причиной для его изложения демеством и распространения могло стать и то, что, кроме постного цикла, он входил еще в обряд так называемого «Пещного действа», представляемого с большой пышностью. «Пещное действо» получило такое распространение, что, как пишет Флетчер, «каждый епископ в своей соборной церкви показывает трех отроков»[48]. Поэтому нередко рукописи, принадлежавшие архиереям, содержат этот псалом именно в демественном изложении, например, «Стихараль архиепископа Лаврентия Казанъскаго»[49].

В одноголосии списки псалма мы обнаружили, начиная с 40-х гг. XVI в.; наиболее ранние найдены в собрании Иосифо-Волоколамского монастыря сначала без указания на распев — такие ремарки появятся только к концу столетия[50]. В одном из списков XVII в. псалом предваряется кратким рассказом о библейских событиях — пленении иудеев царем Вавилонским Навуходоносором. Здесь проявляется отношение к деместву как характерному виду церковного пения, исполнённого божественной благодати: «Егда взят бысть град Иеросалим царем вавилонским и царские дети пленени. Анания, Азария и Мисаило. И вся сущая люди. И ведоша их по тысяче на оужищи. И приведоша их на реку Вавилон. И начаша варвари мучити их и гла[гола]ти им. Воспойте нам от песней ваших. Они же исполнишася духа святаго. И начаша пети песнь сию. Демеством»[51].

Этот псалом стал впоследствии — в XVII в. и затем у старообрядцев — одним из самых распространенных демественных песнопений и сохранился во множестве списков. Музыкальная редакция XVI в. в основных чертах, видимо, дожила до наших дней. Например, в старообрядческой Каунасской общине поют псалом в редакции очень близкой, насколько мы можем сейчас судить об этом по беспометным спискам XVI в. и современной фонозаписи[52].

Этот факт очень показателен. Старообрядцы, всегда свято чтившие древлепевческие традиции, отбирали в свой круг пения только то, что действительно им соответствовало. Если демественный псалом сохранился в их обиходе, значит его напев «стилистически» выдержан и отражает характерные особенности старинного пения. Следовательно, к 40-м гг. XVI в. музыкальный язык демества и конкретная музыкальная редакция псалма сложились настолько, что в дальнейшем они не меняются коренным образом. С этого времени возникает устойчивая письменная традиция демественного распева: именно этот псалом демеством начинает повторяться в списках-копиях, которые прослеживаются до конца XVII в., а затем в XVIII—

XIX вв. у старообрядцев. Кстати, в старообрядческом церковном пении этот псалом передает самую раннюю традицию демества.

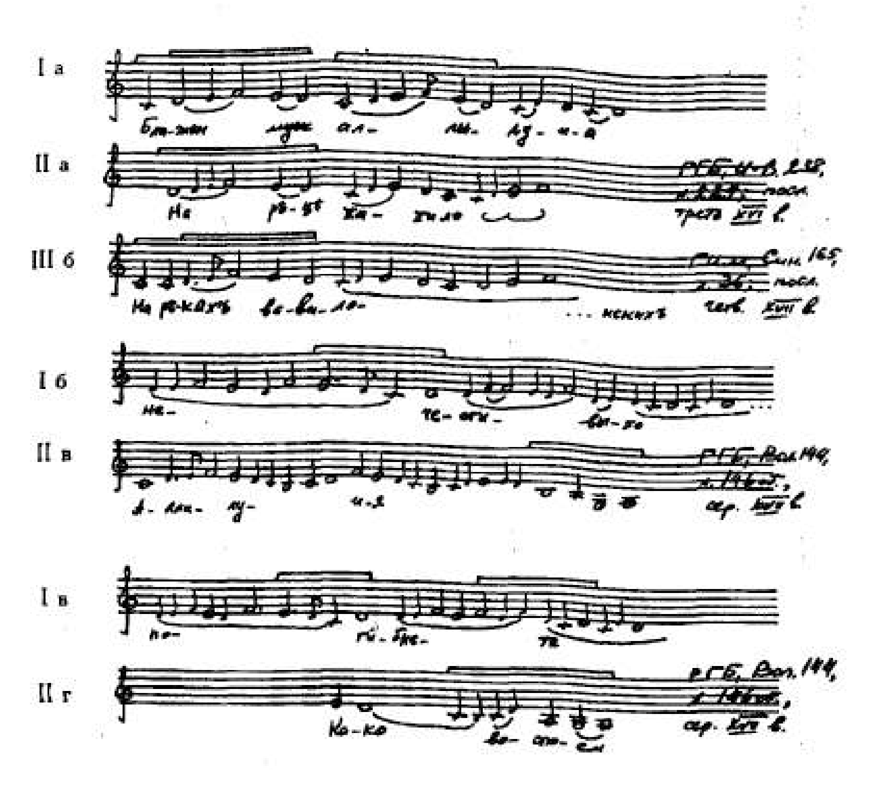
Чиновник Новгородского Софийского собора XVII в. упоминает еще один псалом, исполнявшийся демеством,— «Блажен муж» на храмовый праздник Успения. В данном случае описания его относятся к 40-м гг. XVI в.[53] Псалом представлял собою первый антифон первой кафизмы; согласно Уставу, его полагалось исполнять на праздничных всенощных. Списки его получают распространение с середины XVI в. без указания на распев или авторство[54].

Н.Д.Успенский приводит расшифровку этого псалма, судя по которой музыкальные особенности его сопоставимы с ранним демественным пением. В частности, сравнение с самой ранней редакцией псалма «На реце Вавилонстей» выявляет общность лада, интонационных и ритмических оборотов. Наиболее характерна для демественного пения начальная восходящая интонация, встречающаяся неоднократно в распеве обоих псалмов. Общим является лад со звукорядом *до-соль* и устоем *ре*, опевания устоя — малотерцовые сверху и секундовые снизу.

В псалме «Блажен муж» еще нет кадансовых оборотов, типичных для большей части более поздних демественных песнопений, но их нет и в псалме «На реце Вавилонстей». Однако основные, характерные интонационные обороты — кокизы,— сам тип распевания текста, степень развитого внутрислогового распева близки. Все это позволяет отнести псалом «Блажен муж» к ранней традиции демественного пения, в которой часть кокиз сохраняется и позднее, а часть останется только в XVI-м столетии. На наш взгляд, это логично и закономерно для раннего этапа в развитии распева (пример 5).

В известном историческом документе — Предисловии к Стихирарю Оболенского — говорится, что «псалтырь роспета в Великом Новеграде, некто был инок именит Маркелл, слыл Безбородой, он-де ея роспел»[55]. На основании того, что иных свидетельств об авторстве распетой псалтыри не имеется, Н.Д.Успенский и И.Гарднер считали ее автором Маркелла Безбородого, агиографа и гимнографа середины XVI в., игумена новгородского Варлаамо-Хутынского монастыря[56].

Поскольку время деятельности Маркелла Безбородого и время написания Чиновника Новгородского Софийского собора совпадают, то с большой долей вероятности можно предполагать, что он был автором этого песнопения. Видимо, упоминание о демественном псалме в Чиновнике Софийского собора относится к «переводу» Маркелла Безбородого.

В последней четверти XVI в. круг демественного одноголосия пополняется новыми жанрами: это задостойник Вознесения «Тя паче ума», песнопение пасхальной службы «И нам дарова», гимн

5. Общие и близкие кокизы ранних демественных псалмов: I «Блажен муж» напева Маркелла Безбородого (по кн.: Успенский Н.Д. Древнерусское певческое искусство. М., 1971, с. 160—161; расшифровка И.Гарднера по рукописи сер. XVII в. из Вроцлавской университетской библиотеки, Slav. 5) и II «На реце Вавилонстей» (по рукописям: посл. трети XVI в., РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря, ф. 113, № 238, л. 229; сер. XVII в., РГБ, Вологодское собр., ф. 354, № 144, л. 146 об.; посл. четв. XVII в., ГИМ, Синодальное певческое собр.. 165, л. 36 — в расшифровке автора); кокизы отмечены скобками.

«Отца и сына» (на литургии), царское многолетие и «Вечная память». Списки их единичны и найдены в собрании Троице-Сергиевой лавры, Синодальном певческом и собрании Щукина[57]. Эти жанры объединяет их драматургически важная роль в службе или чинопоследовании.

Тексты их, как правило, кратки и состоят из одного-двух возгласов; в изложении демеством краткость их звучания исчезала, они приобретали бо́льшую значимость и весомость, привносили эмоционально-приподнятый тон в праздничное богослужение. Песнопения обычно исполнялись в конце службы в целом (на отпусте) или заканчивали раздел чинопоследования.

Задостойники, как известно, в дни великих праздников заменяли величание Богородице «Достойно есть» в конце литургии. Тексты их заимствованы из праздничных канонов и представляют собой ирмосы 9-й песни, посвященной Богородице. Повторение на литургии последнего ирмоса канона, звучащего накануне на всенощном бдении, объединяло службы праздника, придавая им бóльшую цельность, а напев демеством выделял задостойник «Тя паче ума» в праздничной службе Вознесения.

Введение демества в пасхальную службу — службу главного православного праздника — говорит о его возросшей роли. Демество завершает отпуст утрени: после того как предстоятель осеняет народ крестом на три стороны, трижды возглашает «Христос воскресе!», ему отвечают «Воистину воскресе!» и трижды поют тропарь Пасхи «Христос воскресе из мертвых». Затем последним песнопением на отпусте поют «И нам дарова живот вечный» — демеством. Текст, следующий непосредственно за тропарем Пасхи «Христос воскресе из мертвых, смертию смерть поправ и сущим во гробех живот даровав», является его продолжением: «И нам дарова живот вечныи, покланяемся его тридневному воскресению». Хоровые возгласы, дополняющие тропарь, распеваются демеством очень торжественно, завершая пасхальную утреню.

Песнопение «Отца и сына» исполняется на литургии после просительной ектеньи и перед символом веры. Текст его так же, как и в предшествующем случае, продолжает слова дьякона: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы». Хор подхватывает: «Отца и сына и святаго духа, троицу нераздельну и неразлучну» (в современной редакции «троицу единосущную и нераздельную»). Окончание песнопения демеством мы отмечали еще в успенской стихире «Егда преставление» из Причудской рукописи. Как мы видим, этот обычай сохраняется на протяжении столетия — с конца XV до конца XVI в.— и используется как в хоровом, так и в респонсорном пении.

Царское многолетье «Благоверному царю» известно, в основном, по чину заздравной чаши: оно звучало в конце этого чинопоследования, посвященного молению о здравии. Сам обычай многолетствования пришел на Русь из Византии, где он входил в обряд коронования императора, обставляемый с большой пышностью. «На Руси обычай исполнять церковное славословие за здравие князя вне храма известен с XI в.»[58] К XVI в. царское многолетие пели еще в некоторых торжественных чинах и обрядах: чине новолетия (1 сентября), царских часах в день торжества православия (1-я неделя Великого поста) и в навечерие Рождества Христова и Богоявления, а также в театрализованных представлениях Пещного действа и Шествия на осляти. Многолетия царю звучали обычно в заключение чинопоследований. Данный вариант текста — «Благо-

верному царю и великому князю имя рек всея Руси даи бог многа летаино» — был предназначен для «соборной и великой церкви», как указывали требники[59]. В певческих рукописях второй половины XVII в. встречаются пояснения об исполнении демественного многолетья: «Аще соборная и великая церковь, сице поем: большое знамя демеством»[60]. Несмотря на краткость, текст в изложении демеством звучал очень монументально за счет необычайно развитого внутрислогового распева, замедленной просодии слов «многа лета» и введения аненаск (см. пример 1б).

Демественная редакция многолетия впервые встречается (в одноголосии) с именем Феодора Ивановича (1584—1598 гг.) и с именами других государей сохраняется до конца XVII в., получив название «демества меньшего»[61]. Это многолетье, вероятно, было музыкальным памятником 1580-х — 1590-х гг., равно как и еще три редакции многолетья, одна из которых позднее, в XVII в., была названа «демеством средним»[62]. Песнопение заупокойной службы — «Вечная память» — пели демеством на отпусте панихиды: в конце ее троекратно звучал возглас «Вечная память!»; его эмоциональную выразительность подчеркивал демественный распев.

Задостойники, многолетье и «Вечная память» в демественном изложении останутся на протяжении XVII в., а задостойники — до XIX в. включительно в старообрядческой среде. В последней четверти XVI в. они еще не получили широкого распространения, пока найдены единичные их списки в одной рукописи Троице-Сергиевой лавры. Это показатель распространения демества близ Москвы к концу XVI-го столетия. В этот период в записи одноголосия впервые применяется демественная нотация (в одном из напевов многолетья). Таков в целом круг демественной монодии XVI в.

Более сложен вопрос о формировании музыкальной традиции. Ранние списки до сих пор остаются «глухими» — не прочитанными, за исключением некоторых фрагментов и отдельных песнопений, поэтому наши суждения о демественном распеве конца XV — XVI вв. основаны только на частично звучащем материале. Тем не менее даже он дает представление о напевах.

Так, первый по времени нотированный напев Причудского списка, судя по графике, содержит единственную кокизу, характерную для демества в дальнейшем,— это заключительный оборот песнопения, который совпадает с конечной кокизой псалма «На реце Вавилонстей» (пример 5, кокиза строки II в). Отсутствие других демественных кокиз показывает, что к тому времени — рубежу XV—XVI вв.— характерные интонационные обороты распева еще не сложились.

Устойчивая традиция демественного пения прослеживается не с момента его возникновения или записи в служебных певческих кни-

гах, а много позднее. Источники показывают сам процесс этого формирования распева.

При его создании использовались элементы известных распевов, в частности, в раннем богородичне «Церковь и ручку» звучит одна знаменная фита, чего не будет в более поздней демественной гимнографии[63]. Постепенно складывался и совершенствовался музыкальный язык нового распева. Вероятно, были пробные опыты в изложении демеством других текстов литургической поэзии, что осталось за рамками служебных певческих книг. Наконец, результатом художественного творчества в русле нового распева стал псалом «На реце Вавилонстей» — его музыкальная редакция 40-х гг. дает начало устойчивой письменной традиции одноголосия, дожившей до наших дней. Тем не менее, как памятник ранней демественной традиции, он имеет особенности, отличающие его от песнопений 80-х — 90-х гг. XVI в., — свои кокизы, из которых в дальнейшем сохранятся не все и многие будут заменены другими, более яркими по своему ритму и напеву.

Одноголосные песнопения 80-х — 90-х гг., особенно записанные демественной нотацией, демонстрируют законченность музыкального языка и формы: с точки зрения ритма, лада, композиции. Демественные песнопения конца XVI в. по своим музыкальным особенностям мало чем отличаются от демества конца XVII в. То есть в одноголосии распев окончательно складывается к 80-м — 90-м гг. XVI в. Для его записи используется, в основном, столповая нотация как более распространенная и известная, но есть и редкие списки демественной.

Перейдем к рассмотрению многоголосной традиции демественного пения — сначала ее ненотированных списков, затем — нотированных.

Самый ранний ненотированный список, подразумевающий многоголосие, — тот же Причудский, содержащий величание Богородице «Честнейшую херувим» (оно звучало в конце утрени и литургии). В рукописях это песнопение часто называется так, как принято было в церковном обиходе, — «Честнейшая». В Причудском списке запись его сопровождается пометками на полях и в тексте, указывающими на партии: демество, верх, путь и низ. При этом тексты всех четырех голосов разные, но звучали они одновременно — факт сам по себе исключительный для русского церковного пения. На наш взгляд, этот уникальный пример связан с распространенным явлением русской культуры — многогласием, то есть одновременным чтением и пением разных текстов и песнопений.

Многогласие, возникшее, вероятно, из стремления сократить растянувшуюся службу, получило на Руси настолько широкое рас-

пространение, что вызвало острую полемику в середине XVI — XVII вв.[64] Вместе с тем примеры многогласия в певческих источниках долгое время были неизвестны, и наш пример — пока единственный в своем роде[65]. Четырехголосная его редакция с разными текстами сохраняется около двух столетий — до конца XVII в., а названия в рукописях отражают именно необычное и потому слишком заметное соединение текстов: «Честнейшая разная демеством»[66] или «поют под[ь]яки на амбоне Ч[е]стнейшую харувим разную»[67]. Кстати, упоминание о пении на амвоне говорит об ансамблевом исполнении солистами, возможно, одной станицей хора.

В устной традиции XVI в. бытовал значительно бо́льший круг демественного пения, нежели в письменной. Самая полная рукопись, сохранившая ненотированные списки песнопений с указанием на исполнение демеством,— уже упоминавшаяся певческая книга московского Успенского кремлевского собора времен Ивана Грозного. В ней приведены тексты 19 песнопений, в том числе и Пещного действа, а кроме того, еще 10 песнопений, расположенных среди них и поэтому, вероятно, также относившихся к демественным[68]. Подавляющее большинство их позднее, в XVII в., вошло в круг демественного многоголосия. Это песнопения литургии Иоанна Златоуста («Трисвятое» с заменой «Елицы во Христа креститеся», гимн «Единородный сыне», «Аллилуиа», «Отца и сына», «Честнейшая разная» и пять задостойников — Рождества Христова, Богоявления, Пасхи, Вознесения, Троицы), а также песнопения преждеосвященной литургии (прокимен и причастный стих), всенощного бдения (псалом «Блажен муж» и семь славников, среди них — стихиры Успению, храмовому празднику), кроме того, несколько песнопений архиерейской службы (многолетие владыке «Ис полла эти деспота» и другие песнопения на греческом языке) и песнопения Пещного действа.

Этот весьма обширный круг демественного пения, охватывающий не только праздничный, но и вседневный цикл, позволял при желании петь демеством значительную часть праздничной службы, а также службы архиерейской. Торжественность и яркость, широкораспевный склад демества должны были прекрасно вписываться в пышные архиерейские богослужения в Успенском соборе.

Пещное действо, находившееся в исключительном положении по своему жанру, — религиозное действо, литургическая драма с присущей ей театральностью, зрелищностью — также не случайно использовало именно демественное пение. Известны более поздние списки Пещного действа (начала XVII и 3-й четв. XVII в.), судя по которым его основу составляло именно демественное многоголосие.

Ненотированный Успенский список показывает, что эти песнопения уже входили в реальную богослужебную практику государе-

вых и митрополичьих певчих; вероятнее всего, они и были созданы в их среде и их силами. Тот факт, что песнопения не нотированы, показывает, что устойчивая музыкальная редакция каждого песнопения еще не сложилась окончательно и, вероятно, поэтому пока не записана. Вместе с тем, судя по тому, что песнопения эти в дальнейшем (в XVII в.) будут изложены многоголосно, видимо, сложность крюкового письма также могла стать одной из причин, по которой напевы остались не нотированными.

В 60-е гг. XVI в. демеством пели и в кремлевском Чудовом монастыре. Сохранились ненотированные списки (с указаниями исполнения в демественной традиции) нескольких песнопений: «Честнейшей разной», многолетия царю Ивану Грозному «Благоверному царю», «Многая лета» царю Ивану и митрополиту Макарию, кондаки Пасхи и Рождества Христова и некоторые другие пасхальные песнопения и песнопение Николе-чудотворцу[69].

Интересно заметить, что круг демественного пения в московском кафедральном соборе Успения и Чудовом монастыре не во всем совпадает, хотя все это звучало в Кремле. Причина, видимо, кроется в отличиях устава службы монастырской и службы кафедрального собора.

В целом же ненотированные списки говорят об устном бытовании демества на протяжении всего XVI-го столетия. То есть певческая традиция и особенно ее письменность только складываются, находятся в процессе формирования, а письменность многоголосия еще не освоена с достаточной степенью свободы.

Теперь обратимся к нотированным источникам многоголосия и посмотрим, какая картина складывается с их привлечением.

На известных нам материалах XVI в. демественное многоголосие несколько опережает одноголосную традицию. Стемление к развитию многоголосия сказывается в том, что на протяжении XVI в. увеличивается количество демественных песнопений именно в многоголосии, растет количество их списков. «Странность», нелогичность в соотношении одноголосия и многоголосия становится понятной, если иметь в виду роль демества в службе как самого торжественного пения, созданного прежде всего для кафедральных соборов, для архиерейских служб,— именно этим и обусловлено развитие многоголосия.

Так, псалом «На реце Вавилонстей» в двухголосии обнаружен в списке 20-х гг. XVI в.,[70] в то время как одноголосная его редакция относится к 40-м гг.[71] Кроме того, в одноголосии удалось найти только шесть списков, а в многоголосии — 14,[72] судя по чему двухголосная редакция оказалась более распространенной. Из двух ее голосов чаще обозначен «верх», а «демество» указывается далеко не всегда. Голос «верх» основан на аненайках, что находится в

русле ранней традиции демественного пения: «Ва-ви-ло-о-о-о-не-та-а-а-и-на-ни-ни-не-и-не-и-не-и-не-и-та-а-и-на...»[73]

В изложении столповой нотацией псалом бытовал до 3-й четверти XVI в. включительно. Это был один из ранних и, вероятно, несовершенных опытов многоголосия: редакция просуществовала только около полувека (в отличие от одноголосной) и уже в последней четверти XVI в. была заменена другими.

В списках 70-х гг. XVI в. появляются новые для демественного пения жанры — многолетье и «Вечная память» (в многоголосии). Многолетье распевается высшей духовной и светской власти, «Вечная память» — Сергию Радонежскому, одному из наиболее почитаемых русских святых. Эти песнопения звучали несколько раз в году: на царских часах накануне Рождества Христова и Богоявления, а также в день торжества православия — первое Воскресение Великого поста. Сначала исполняли многолетье светской власти — царю, затем духовной — архиепископу, и, наконец, пели «Вечную память» Сергию Радонежскому. В многолетьях используется трехголосие, в «Вечной памяти» — четырехголосие. Кроме списка, опубликованного Н.Д.Успенским почти полностью[74], удалось найти еще один, относящийся к 70-м — 80-м гг. XVI в.[75]

Записанные в эпоху Ивана Грозного, эти песнопения, вероятно, являются музыкальными памятниками своей эпохи. Царское многолетие сохранится и позднее, в частности, с именем Бориса Годунова. Однако в дальнейшем его музыкальная редакция изменяется очень сильно: остаются лишь начальные характерные интонации партии демества, а во всех партиях увеличивается внутрислоговой распев, за счет чего значительно разрастаются масштабы песнопения.

Именно в этих ранних списках впервые появляется демественная нотация, создание которой было важным этапом в развитии распева. Особенно это было важно для его многоголосной ветви, ибо возникновение новой системы записи, безусловно, было связано с качественными изменениями самой музыкальной традиции и могло произойти только на такой ступени ее исторического развития, когда распев откристаллизовался и был осознан не только в общем плане, но и в деталях как самостоятельный, существенно отличающийся от других. Новая нотация могла быть создана только тогда, когда сложились и были теоретически осмыслены основные интонационные единицы распева, нашедшие отражение в новой знаковой системе.

В списках 70-х — 90-х гг. XVI в. демеством излагаются новые тексты литургической поэзии и создаются новые музыкальные редакции. Так, появляются задостойники Пасхи и Троицы и новый «перевод» псалма «На реце Вавилонстей» — песнопения, интересные сольными запевами, близкими фольклорной традиции, которая

сохранится и получит развитие в демественном пении XVII — начала XVIII в.[76]

Состав голосов в песнопениях варьируется: двухголосно демеством и низом изложен задостойник Троицы «Радуйся, царице», на два и четыре голоса — задостойник Пасхи «Светися, светися». В списках последней четверти XVI в. нам известно три редакции псалма «На реце Вавилонстей» с разным составом голосов[77].

В записи многоголосия до конца XVI в. применяется единственная форма изложения — последовательная по голосам, а нотация — и столповая, и демественная[78]. Тогда же в рукописях появляются термины демественного пения — указания на распев и партии многоголосия, а с середины века и Э-образный знак. Они показывают не только осознание демества как особого вида пения, но и начало понимания его музыкально-стилистических закономерностей, в частности, композиционного приема захвата[79].

О музыкальной традиции демественного многоголосия говорить сложнее, чем об одноголосии. Его ранние памятники не прочитаны, звучащими для нас являются отдельные фрагменты некоторых голосов. И все же они дают возможность проследить постепенное формирование музыкальных особенностей этого стиля.

Ранняя нотированная запись двухголосия появляется вскоре после первой записи одноголосия — с разрывом около двух десятилетий. Это упомянутый двухголосный псалом «На реце Вавилонстей», с которого началась письменная традиция демественного многоголосия. Однако эта редакция, как было отмечено, не дожила даже до конца XVI в.

Более поздние памятники многоголосия — 70-х гг.— также не перешли в XVII в. Например, царское многолетье, созданное для Ивана Грозного, сохраняется только до рубежа XVI–XVII вв. Далее музыкальный текст его редактируется для каждого нового монарха: Василия Шуйского, Михаила Феодоровича, Алексея Михайловича. Новые редакции создаются на основе старой (это ясно по начальным характерным интонациям партии демества), но каждая последующая редакция все дальше отходит от изначальной. Это наглядно показывает, что музыкальная традиция демества и редакции многолетья находятся в стадии становления и этот процесс в XVI в. еще не заканчивается. Поэтому, несмотря на то, что развитие демественного пения из-за его литургического предназначения изначально было направлено на многоголосие, почему и было создано больше многоголосных песнопений и они получили бо́льшее распространение, чем одноголосные, многоголосную традицию XVI в. нельзя признать окончательно сложившейся, поскольку в ней еще не создаются устойчивые музыкальные редакции. XVI в. для многоголосия оказывается временем становления и формирования самой традиции и редакций конкретных песнопений, в отличие

от одноголосия, в котором, несмотря на меньший круг пения и меньшую распространенность, складываются главные особенности музыкального языка и композиции, а также способы их записи. Именно в силу этих причин одноголосная традиция становится определяющей и главной в развитии многоголосия.

Тем не менее рукописные источники XVI столетия, сложные и неоднородные по составу, содержат такие списки и отражают такие явления, которые позволяют предположить и затем воочию увидеть, что в этот период отношение к деместву и его понимание как вида пения отличалось от позднейшего. Отличия эти заключались в том, что представления о демественном пении были более широкими и к нему относили не только собственно демественные песнопения в узком смысле, то есть распев с определенным кругом ладовых и интонационно-ритмических особенностей, но и род торжественного праздничного пения мелизматического склада, порой более близкого путевому распеву, чем традиционному демественному. Такой пример мы видим в Обиходе Геннадиевой пустыни Костромского уезда[80].

Выписанные здесь литургические песнопения — гимн «Единородный сынъ» и херувимская песнь «Иже херувимы» — предваряются ремаркой «демественая»; нотации их содержит Э-образный знак, используемый, как известно, в демественном и путевом пении[81]. Запись столповым знаменем при этом не содержит ни характерных оборотов демества, ни знаменного распева. Ее отличают сложные знамена с дополнительными знаками — облачком, сорочьей ножкой, много стрел светлых, крыжевых,— которые не применяются в столповом знаменном распеве, а только в негласовом знаменном пении и других мелизматических распевах. Кроме них встречаются отдельные знаки не столповые, а общие для путевой и демественной нотации: стрела двоечельная, она же с сорочьей ножкой, двоечельная поводная, голубчик светлый и некоторые другие.

Соотношение напева и текста показывает большой внутрислоговой распев мелизматического склада. Для демественного пения распев не типичен, но назван демественным. Можно было бы счесть это за ошибку писца, если бы не имелись другие подобные источники. К ним можно отнести «стихарал Юрьева монастыря Великого Новагорода» середины XVI в., ныне находящийся в Иосифо-Волоколамском собрании РГБ, ф. 113, № 240. Здесь на лл. 388 об.—395 выписаны многоголосные праздничные песнопения Пасхи, Рождества Христова и некоторые другие. Ремарки «Владыка демественое пут», «Демественое пение верх конец», «верх», «демество» показывают, на наш взгляд, запись по голосам партий многоголосия — демества, верха и пути.

Собственно голос «демество» записан единственный раз для окончания кондака на Рождество Христово «Девая днесь», где

демеством излагались две последние строки «Нас бо ради родися //отроча младо превечныи богъ». Эта традиция останется и через сто лет в 3-й четверти XVII в.[82]

Здесь же, в новгородском стихираре, для трех певческих фрагментов указано «верх», среди них — песнопения «Пещного действа» о трех отроках: «Тричисленыя отроцы» и «Премудраго святителя да похвалимо». Нотация их столповым знаменем отражает мелодически развитые напевы типа фитных разводов, например, последний слог в слове «превечныи» звучит около 80 целых.

Все песнопения этого раздела рукописи имеют не только очень развитый внутрислоговой распев, но и записаны с добавлениями-вставками посторонних фонем «уви», «ува», «хе», «ха», «ино», называемых хабувами и аненайками (см. пример 6).

Последние являются характерными особенностями демественного и путевого пения раннего периода — конца XV — XVI в. Использование аненаек и хабув, на наш взгляд, связано с сознательным стремлением к стилизации старинного кондакарного пения, уже ушедшего из практики и напрямую восходящего к византийской традиции времени крещения Руси. Другой причиной может быть и подражание калофоническому пению Византии, расцвет которого пришелся на XIV в.— время творчества знаменитых византийских мелургов, служивших протопсалтами в храме св. Софии Костантинопольской,— Иоанна Глики, Иоанна Кукузеля, Ксены Короны и др.[83] Вновь возникает параллель типа пения в соборе св. Софии в Константинополе и на Руси в конце XV — XVI вв.

Как реально звучали наши песнопения — демеством с верхом, путем с верхом или демеством и путем,— остается под вопросом. Однако, судя по тому, что для «верха» выписано больше всего фрагментов, это было именно пение с верхом: демество с верхом или путь с верхом. Указание на «демественное пение» в данном случае не разделяет эти разновидности и говорит о том, что демественное пение было понятием достаточно широким, объединяющим разные виды раннего многоголосия, в том числе и такие, которые не содержат голоса «демество», но по мелодическому складу своему относятся именно к этой традиции.

Судя по пометкам нашей рукописи, а также по ритмическим особенностям напевов, демественное и путевое пение в многоголосной традиции воспринималось как однородное и практически не разделялось. Эта единая традиция раннего многоголосия именовалась демественным пением, а в основе ее лежал сам принцип соединения голосов: линеарный по существу, в ранний период — однородно-ритмический[84]. Наш список мы рассматриваем дополнительным тому подтверждением.

6. Окончание кондака «Девая днесь» на Рождество Христово в изложении демеством; пространный внутрислоговой распев увеличен за счет хабув.
Фрагмент по списку сер. XVI в., РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря, ф. 113, № 240, л. 394 об.— 395.

Какие же выводы можно сделать на основании обзора письменных источников демественного пения конца XV–XVI вв.?

По единичным записям демественных песнопений в певческих книгах этого периода можно судить о начальном этапе в развитии традиции и постепенном формировании ее музыкальных особенностей. Сам факт записи говорит о том, что демество постепенно входит в певческую практику, а небольшое количество списков подтверждает, что этот вид пения только зарождается и пока занимает скромное место в годовом круге.

Уже в начальный период весьма определенно очерчен его выбор для особо торжественных случаев. Избирательность круга демественного пения имеет много общего с другими мелизматическими (пространными) распевами, которые также охватывают важнейшие песнопения служебных последований. Мелодическая красота напевов сразу выделяла их на фоне основного, более простого богослужебного пения, так, например, звучали на воскресной утрене евангельские стихиры большого распева, величания путевого распева, на литургии — задостойники демественного распева.

В многоголосии литургическое предназначение демества проявилось еще более определенно: мы видим здесь те же жанры, что и в одноголосии: многолетие царю, псалом «На реце Вавилонстей», задостойники. Однако область их применения несколько шире: одноголосные многолетья поют только светской власти, многоголосные — светской и духовной; жанр задостойников в одноголосии представлен одним задостойником Вознесения, в многоголосии — двумя задостойниками Пасхи и Троицы.

В сравнении с монодией в многоголосии наблюдается бóльшая свобода в создании музыкальных редакций, в том числе редакций, варьирующих состав голосов.

Тем не менее уже в последней четверти XVI в. становится заметным соподчинение одноголосия и многоголосия в самом круге пения: они в основном дополняют (и меньше варьируют) друг друга.

В целом демественное пение при первенстве и главенстве многоголосия звучит в исключительно торжественные моменты богослужения.

Создание разных редакций песнопений в русле демественной традиции становится важным этапом ее развития как в одноголосии, так и в многоголосии. Редакций пока не очень много, но само их появление говорит об определенной зрелости культуры. Традиция достаточно свободно используется распевщиками и освоена на высоком профессиональном уровне. Дополнительным тому подтверждением становится изложение различных напевов демественных песнопений (на один текст) в одной рукописи.

Разные музыкальные редакции в одноголосии и многоголосии создавались для различных храмов — городских и сельских, приходских и кафедральных,— имеющих разные условия службы, разный состав певчих, неоднородный уровень их профессиональной подготовки и т.д. Общая же область применения демества и в одноголосии, и в многоголосии характеризует его как единую традицию.

Раздельное изучение одноголосия и многоголосия по певческим спискам позволяет уточнить время их возникновения. Напомним, что В.М.Беляев рассматривал многоголосную традицию как изначальную, ставшую источником одноголосия. При этом временем возникновения многоголосия он считает середину XV в.[85] На материале певческих рукописей эта точка зрения, как мы видим, не подтверждается.

В связи с изучением ранних источников демественного пения возможно более точно определить время возникновения русского многоголосия, его ранних разновидностей, появления письменной традиции многоголосия в профессиональной музыке.

М.В.Бражников высказал мысль о том, что раннее русское многоголосие связано с демественным пением и относил время его появления к XVI в.[86] Источники подтверждают это в полной мере, возможно лишь небольшое уточнение времени его возникновения.

В рукописях самая ранняя запись демественного многоголосия, но без крюков, лишь с указаниями на партии, относится к рубежу XV–XVI в. Нотированная запись двухголосия «демества с верхом» появляется в 20-е гг. XVI в., то есть только к этому времени формируется письменность многоголосия, а до того оно передается лишь изустно.

Письменные источники показывают, что демество было самым ранним видом многоголосия на Руси, при этом Причудский список проявляет его взаимосвязь с распространенным явлением русской культуры — многогласием.

Общепринята точка зрения о широком распространении демества в XVI в., однако на наших материалах служебных певческих книг она не находит подтверждения. Так, «Чин церковный архиепископа Великого Новагорода и Пскова» (40-е гг XVI в.) сообщает об исполнении демеством двух песнопений годового певческого круга: ектеньи «Господи помилуй» на праздник Воздвиженья и псалма «Блажен муж» на храмовый праздник Успения. Эти данные приведены в книге Н.Д.Успенского в подтверждение распространенности традиции[87]. Но это лишь два песнопения, исполняемые в единственном кафедральном соборе,— массив же рукописных служебных певческих книг XV–XVI вв. дает картину редкого использования демества в годовом певческом круге и содержит небольшое количекство песнопений и небольшое, в целом, количество их списков.

Судя по крюковым источникам, демество получило распространение не повсеместно, а лишь в центрах музыкальной культуры, и прежде всего в столице Руси — Москве. Мы уже отмечали, что демественное пение было создано при дворе Ивана III. Еще раз подчеркнем ведущую роль главных хоров — государевых и митрополичьих (позднее — патриарших) певчих дьяков. Формирование самой певческой традиции, круга пения, наконец, создание демественной нотации, несомненно, было результатом творческих поисков и усилий талантливых певцов, распевщиков и музыкальных теоретиков этих хоров. В певческих рукописях мы находим тому доказательство.

Так, упоминавшаяся певческая книга Успенского кремлевского собора наиболее полно отразила круг демественного пения во времена Ивана Грозного. Несмотря на то, что большая часть демественных песнопений в ней не нотирована, сам круг изустно бытовавшей традиции имел огромное значение для ее доработки, «отшлифивки», «доводки» в богослужебной практике. Ведь эти песнопения, впервые зазвучавшие демеством под сводами Успенского собора, в дальнейшем стали основой демественного пения — его жанров и музыкальных особенностей, приемов исполнения, музыкальной письменности.

Другим свидетельством ведущей роли государевых певчих дьяков в развитии демества являются материалы царской библиотеки начала XVII в. (1600–1607 гг.), сохранившей не только многочисленные списки песнопений, но и черновые наброски распевщиков, писцов и справщиков царского хора. Среди них содержится необычайно много списков песнопений демественного многоголосия в изложении демественным и казанским знаменем. По этим уникальным черновикам, по их правке и музыкальным редакциям одних и тех же текстов в демественной традиции становится очевиден их чрезвычайно высокий профессиональный уровень, которого невозможно было достичь сразу, который должен был оттачиваться не годами — десятилетиями, и, несомненно, был основан на преемственности и передаче опыта старейшинами хора[88]. Учитывая такую распространенность демественного пения в патрональном соборе Руси логично предположить, что не только сам вид пения, но и формы его записи — демественное и казанское знамя — были созданы и сложились именно здесь, в хорах государевых и митрополичьих певчих дьяков.

О том, что демественное пение было наиболее распространенным именно в столице, говорит и известный факт, как Иван Грозный со своим хором, будучи в Переяславле Залесском (ныне Владимирской области) на освящении Никольского собора в 1564 г., «красным пением со своей станицей сам же государь пел на заут-

рени и на литургии», что запечатлела каменная плита, вделанная в стену паперти этого собора[89].

Красное пение осознается как отличное от столпового в азбуках последней четверти XV — начала XVI в.: «знамение петия красная», «имена знамения петии краснаго»; позднее, во второй половине XVII в., оно противопоставляется столповому: «Сие имена знамением столпового и красного пения»[90].

В середине XVI в. именно демество называли «красным пением». Так, в рукописи 1558 г. демественный псалом «На реце Вавилонстей», изложенный демеством с верхом, предваряет пометка «Река вавилонская красным петием»[91]. Рукопись эта написана в Московском Симоновом монастыре иноком Елисеем Вологжанином, монахом Николо-Угрешского подмосковного монастыря: «Лета 7066 (1558 г.) писана сия книга Стихарал на Москве за посадом у Пречистыя на Симонове... А писал сию книгу грешный инок Елисей, родом вологжанин, а постриженик Николы чудотворца Угрешского»[92].

О распространенности демественного пения в граде Москве говорит и тот факт, что величайший распевщик московской школы Федор Крестьянин, служивший во второй половине XVI в.— начале XVII в. в Александровой слободе и кремлевском Благовещенском соборе, не обошел эту традицию и распел демеством пасхальный задостойник. Писцовая помета о нем гласит: «мастер пел Християнин лета 7108 (1600) марта 21»[93].

Насколько же было распространено демество вне Москвы? Судить об этом сегодня мы можем на основании выходных, владельческих и вкладных записей, сведений о писцах и скрипториях, где создавался тот или иной список, а также по принадлежности к рукописным собраниям монастырей и соборов, в тех случаях, когда это отражает происхождение списка. Сведений такого рода на сегодня немного, они не дают полной картины того, где пели демеством в конце XV — XVI вв. Тем не менее обобщение этих данных воссоздает такую картину.

Самые ранние московские списки конца XV в., видимо, не сохранились. Из оставшихся редких списков рубежа XV—XVI вв. и первой половины XVI в.— Причудская рукопись и две рукописи Софийского собрания, одна из которых — Соф. 481 — происходит из Васильевского монастыря против г. Ладоги[94]. Происхождение другой — Соф. 473 — точно не установлено, но все же более вероятно ее северное происхождение, судя по принадлежности к собранию новгородского Софийского собора.

Документальным свидетельством о пении демеством в Новгороде 40-х гг. XVI в. следует считать данные Чина церковного архиепископа Великого Новагорода и Пскова о том, что подьяки пели ектенью «Господи помилуй» на праздник Воздвиженья (при осенении народа крестом) и «Блажен муж» на храмовый праздник Ус-

пения[95]. Кроме того, большой круг демественного пения «с верхом» содержит «стихарал Юрьева монастыря Великого Новагорода», который вложил в Иосифо-Волоцкий монастырь «старец Исана Борода». Если демественное пение считать созданным в Москве в 70-е гг. XV в., то его известность в Новгороде можно расценивать как показатель культурных связей между Москвой и Новгородом, а также их соперничества как двух крупных центров культуры.

К середине XVI в. демественное пение становится известным в крупных монастырях близ Москвы. например, Иосифо-Волоцком, во второй половине XVI в.— и в Троице-Сергиевой лавре. Сохранились списки демественных песнопений в их рукописных собраниях: Епархиальном собрании ГИМа (Иосифо-Волоцком собр.) и Троице-Сергиевой лавры РГБ[96].

Во второй половине XVI в. демество распространяется на севере Руси, подтверждение чему — списки из рукописных собраний, а также владельческие и вкладные записи[97]. Например, запись на первых листах книги: «Лета 7082 (1576)... дал сию книгу... чернец Герасимишко Дылев, малоусолец по своих родителех... Чернец Герасим взял Стихераль из Генадиевы пустыни... в костромском уезде»[98].

Демественные списки имеются также в собрании Московской духовной академии, переданном академии из библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря[99]. Один из ранних списков одноголосного псалма «На реце Вавилонстей» помещен в певческий сборник, который был вложен в Иосифо-Волоколамский монастырь в 1562 г. священноиноком Феогностом, бывшим игуменом Селижаровского Тверского Троицкого монастыря Гурием Руготиным: «Лета 7000 семдесятного (1562 г.) дал сию книгу... священоинок Феогнастъ Селижаровской въ пречестную Обитель Пречистыя владычици нашея богородицы честнаго и славнаго ея успенья во общий Иосифов манастырь по своей многогрешной душе...»[100]. Эта вкладная запись говорит о бытовании демества в небольшом монастыре Тверской губернии, расположенном в посаде Селижарове.

Среди рукописей со списками демественных песнопений есть «Стихараль архиепископа Лавреньтия Казанъскаго», относящийся к 3-й четв. XVI в. и свидетельствующий о появлении демественной традиции даже в недавно завоеванной Казани[101].

Одна из рукописей, содержащая самый ранний список нотированого двухголосия, ярославского происхождения и написана рукой протопопа Потапа[102]. Последние рукописи — игумена Гурия Руготина, архиепископа Лаврентия Казанского и протопопа Потапа — охватывают регионы Верхнего и Среднего Поволжья: Ярославль, Кострому и Казань.

Распространение демества на севере Руси было обусловлено влиянием Новгорода и развитыми культурными связями с центром. В частности, крупнейший распевщик того времени, новгородский мас-

тер Василий Рогов был монахом, игуменом, архимандритом и простым «клирошанином» в разных монастырях: Кирилло-Белозерском, Зосимо-Савватиевой пустыни Соловецкой обители, владимирском Рождественском монастыре. Будучи игуменом Соловецкого монастыря в 1570—1571 гг., он часто ездил в Новгород, Москву; с 1589 г. он — митрополит Ростовский[103]. В известном «Предисловии» к Стихирарю из собр. Оболенского отмечается, что Василий Рогов, во иночестве Варлаам, «зело пети был гораздъ, знаменному и трестрочному и демественному пению был роспевщик и творец»[104]. Поэтому его пребывание в северных монастырях и монастырях центральной Руси, несомненно, способствовало распространению в них демественной традиции. Списки демества с указанием на перевод Варлаамов до сих пор не известны, поэтому нет точного документального подтверждения о его авторстве тех или иных песнопений демеством. Характеристика же его в «Предисловии» представляет Варлаама необычайно даровитой и разносторонней личностью.

При всем том, что демественное пение знали и в центре, и на севере Руси, распространенность его была в целом невелика: рукописи содержат чаще всего одно единственное песнопение, реже два-три; исключение представляют московские списки Успенского кремлевского собора, Троице-Сергиевой лавры и Чудова монастыря. Всего вне Москвы исполнялось немногим более 20 песнопений демеством, они известны нам в 27 одноголосных и 29 многоголосных списках XVI в. Круг же демества в Москве составлял 29 песнопений и «Пещное действо» в Успенском соборе, 10 в Чудовом монастыре, а также пасхальный задостойник Федора Крестьянина — то есть более 50 песнопений в единичных списках.

Таким образом, сопоставление списков демественного пения, имеющих разное происхождение, со всей очевидностью выявляет ведущую роль столичной школы во второй половине XVI в. и слабое распространение демества в северной, центральной Руси и на некоторых ее окраинах.

В целом же обзор списков конца XV — XVI в. показывает, что круг демественного пения и его музыкальная традиция находятся в процессе постепенного формирования: складывается круг пения, создаются новые песнопения и новые музыкальные редакции, исчезают некоторые старые, совершенствуется музыкальный язык. Ранний период предстает необычайно интересным этапом становления и развития традиции. Именно тогда осознаются основные структурные единицы музыкального языка, возникает письменная традиция распева и многоголосия — в его своеобразных формах изложения, — наконец, создается специальная знаковая система — демественная нотация.

Устное бытование демества параллельно с письменным на протяжении XVI в. также подтверждает его недавнее возникновение,

равно как и позднее появление демественной нотации. В итоге вся рукописная традиция конца XV — XVI в. доказывает позднее происхождение демественного пения и его возникновение на русской почве. Несмотря на скромное звучание демества в певческой практике, ранний период его развития становится основополагающим и фундаментальным для будущей его истории.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Цит. по кн.: Федор Крестьянин. Стихиры. Публикация, расшифровка, исследование и комментарии М.В.Бражникова. // Памятники русского музыкального искусства. Вып. 3. М., 1974. С. 127.

[2] Книга степенная царская родословная. Ч. 1, ПСРЛ. Т. XXI, 1-я половина. СПб., 1908. С. 171.

[3] Ундольский В.М. Замечания для истории церковного пения в России. // Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1846, № 3; Разумовский Д.В. Церковное пение в России. М., 1867—1869; Смоленский С.В. О древнерусских певческих нотациях. СПб., 1901; Металлов В.М. Богослужебное пение русской церкви. Период домонгольский. М., 1908; Он же. Очерк истории православного церковного пения в России. М., 1915; Преображенский А.В. Культовая музыка в России. Л., 1924; Финдейзен Н.Ф. Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до конца XVIII в. Т. 1. Ч. 1—3. М.—Л., 1928; Беляев В.М. Древнерусская музыкальная письменность. М., 1962; Успенский Н.Д. Древнерусское певческое искусство. М., 1971; Келдыш Ю.В. Древняя Русь XI — XVII века // История русской музыки. Т. 1. М., 1983; *Гарднер* И. Богослужебное пение русской церкви. Сущность, система и история. Джорданвилль. Нью-Йорк, 1978. Т. 1; Парфентьев Н.П. Древнерусское певческое искусство в духовной культуре Российского государства XVI — XVII вв. Школы, центры, мастера. Свердловск, 1991.

[4] Gardner I. Das Problem des altrussischen demestischen Kirchengesanges und seiner linienlosen Notation. München, 1967; Шиндин Б.А., Ефимова И.В. Демественный роспев. Монодия и многоголосие. Новосибирск, 1991; Фролов С.В. Старейшая певческая рукопись Древлехранилища Пушкинского Дома // ТОДРЛ. Т. XXXI. Л., 1976. С. 384—386; Он же. Из истории демественного роспева // Проблемы истории и теории древнерусской музыки. Л., 1979. С. 99—108.

[5] Описывая трагический поход Игоря к древлянам за данью в 945 г. и то, как древляне, убив Игоря, послали к Ольге лучших мужей своих в ладьях, летописец упоминает близ града Киева «двор деместиковъ за святою Богородицею» (цит. по изд.: Повесть временных лет. Ч. 1. М.—Л., 1950. С. 237). В Житии Феодосия Печерского, написанном Нестором, также упоминается деместик Стефан, который был поставлен игуменом после кончины Феодосия (см. Тверскую летопись в ПСРЛ. Т. XV. М., 1965. С. 171). Подробнее см. об этом: Шиндин Б.А., Ефимова И.В. Демественный роспев... С. 9.

[6] «Степенная книга» цит. по изд.: Музыкальная эстетика России XI–XVIII веков. Сост. А.И.Рогов. М., 1973. С. 39.

[7] Евгений Болховитинов. Историческое рассуждение вообще о древнем христианском богослужебном пении и особенно о пении российской церкви с нужными примечаниями на оное. Воронеж, 1799; Ундольский В.М. Замечания для истории церковного пения в России // Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1846, № 3; Сахаров Н.П. Исследования о русском церковном песнопении. //Журнал Министерства народного просвещения. 1849. Ч. 61. С. 147–196; ч. 63. С. 1–41, 89–109; Стасов В.В. Заметки о демественном и троестрочном пении. //Стасов В.В. Статьи о музыке. Вып. 2. М., 1976. С. 34–54; Разумовский Д.В. Церковное пение в России; Металлов В.М. Богослужебное пение русской церкви...; Он же. Очерк истории...; Игнатьев А.А. Богослужебное пение православной русской церкви с конца XVI до начала XVIII в. Казань, 1916; Преображенский А.В. Культовая музыка...

[8] Беляев В.М. Древнерусская музыкальная письменность; Успенский Н.Д. Древнерусское певческое искусство...; Gardner I. Das Problem...; Гарднер И. Богослужебное пение...; Шиндин Б.А., Ефимова И.В. Демественный роспев... С. 24; Келдыш Ю.В. Древняя Русь... С. 147–148.

[9] Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Л., 1988. Ч. 1. С. 73–79.

[10] Дмитрий Юрьевич Красный — князь Галича Костромского и Бежецкого Верха, внук Дмитрия Донского.

[11] Московский летописный свод конца XV в. //ПСРЛ. Т. XXV. М.—Л., 1949. С. 261.

[12] Гарднер И. Богослужебное пение... Т. 1. С. 430.

[13] Песнопение упоминается в описании чина Пещного действа времен Ивана Грозного: рукопись второй половины XVI в., ГИМ, собр. Успенского кремлевского собора, 55/1139, л. 395 об.—396.

[14] Гарднер И. Богослужебное пение... С. 281.

[15] Лурье Я.С. Общерусские летописи XIV–XVI вв. Л., 1976. С. 122–126, 135–139, 150–167, 242–250; Он же. Летописный свод Московский великокняжеский 1479 г.; Летописный свод Московский великокняжеский кон. XV в. // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV — XVI в.). Ч. 2. Л., 1989. С. 32–34.

[16] ПСРЛ. М.—Л., 1962. Т. 27. С. 107–108.

[17] Свод 1479 г. не опубликован: РНБ, Эрмитажное собр., 416 б; повесть о Дмитрии Красном расположена на л. 649–651. Свод конца XV в. см: ПСРЛ. Т. 25. М.—Л., 1949. С. 261–262.

[18] Датировка летописей приводится по Словарю книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2.

[19] ПСРЛ, СПб., 1853 . Т. 5. С. 267.

[20] ПСРЛ, СПб., 1853 . Т. 6. С. 170.

[21] Лурье Я.С. Общерусские летописи XIV — XVI вв. С. 124.

[22] Парфентьев Н.П. Древнерусское певческое искусство.... С. 48–50.

[23] Об этом пишет И.Гарднер: Gardner I. Das Problem... S. 121—123; См. также: Рубан Ю.И. Как молились в Древней Руси? // Россия в X—XVIII вв. Проблемы истории и источниковедения. Тезисы докладов и сообщений вторых чтений, посвященных памяти А.А.Зимина. М., 1995. С. 484—486.

[24] Настольная книга священнослужителя. Т. 1, изд. 2-е. М., 1992. С. 12—15.

[25] Успенский Н.Д. Древнерусское певческое искусство... С. 213.

[26] Голубцов А.П. Чиновник Новгородского Софийского собора. М., 1899. С. 238, 261.

[27] Подробнее об этом см. далее.

[28] Расшифровки К.Флороса носят экспериментальный характер и не являются окончательными (см.: Floros C. Die Entzifferung der Kondakarien-Notation.— Musik des Ostens; 3, S. 7—71; 4, S. 12—44. Kassel, 1965—1967; Floros C. Universale Neumenkunde, B. 1—3. Kassel, 1970.

[29] Gardner I. Das Problem... S. 122.

[30] Успенский Н.Д. Древнерусское певческое искусство, илл. XII и XXIX а, б.

[31] Герцман Е. Византийское музыкознание. Л., 1988. С. 143; Успенский Н.Д. Древнерусское певческое искусство... С. 49—54; Келдыш Ю.В. Древняя Русь... С. 112, 117.

[32] ИРЛИ, Причудское собр., 97, л. 228.

[33] Gardner I. Das Problem..., S. 122; Гарднер И. Богослужебное пение русской православной церкви... С. 354—355; Келдыш Ю.В. Древняя Русь... С. 118.

[34] Гарднер И. Богослужебное пение... С. 354—355.

[35] Федор Крестьянин. Стихиры. Публикация, расшифровка и исследование М.В.Бражникова. М., 1974. С. 152; Пожидаева Г.А. Демественное пение // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 6. Ч. II. М., 1994. С. 448; Она же. Древнерусские распевы XV—XVII веков // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 8. М., 1995. С. 260—275; Она же. О монастырском песнотворчестве XVI—XVII вв. // Наследие монастырской культуры: ремесло, художество, искусство. Вып. 3. СПб., 1998. С. 76—92.

[36] О калофонических кратимах см.: Герцман Е. Византийское музыкознание. С. 142—147.

[37] № 97, л. 228 об. Список опубликован С.В.Фроловым вкупе с двумя другими песнопениями из той же рукописи: Фролов С.В. Старейшая певческая рукопись Древлехранилища Пушкинского Дома // ТОДРЛ, Л., 1976. Т. XXXI. С. 384—386; Он же. Из истории демественного распева. // Проблемы истории и теории древнерусской музыки. Л., 1979. С. 99—108.

[38] Владышевская Т.Ф. Типографский устав как источник для изучения древнейших форм русского певческого искусства // Musika antiqua Europae Orientalis. IV. Bydgoszcz, 1975. С. 612; Gardner I. Einige Beobachtungen über die Einschubsilben im altrussischen Gesang // Die Welt der Slaven. Wiesbaden, 1966. Hf. 3, S. 241—250; Келдыш Ю.В. Древняя Русь... С. 115—117.

39 2-я пол. XVI в., ГИМ, собр. Успенского кремлевского собора, 55/1139, л. 410 об.—410 а.
40 Для сравнения взяты списки: посл. четв. XV в.—сер. XVI в., ГИМ, Епархиальное собр., 176, л. 198 об.—199; 189, 167 и об.; кон. XV — нач. XVI в., 184, л. 223; кон. XV — 1-я четв. XVI в., 190, л. 163 об.—164.
41 Лицевые начертания на слова «О дево» и фитные — на слова «но убо пречистая» близки лицам и фитам, приведенным в кн. М.В.Бражникова: Бражников М.В. Лица и фиты знаменного распева. Л., 1984: лица 248, 295; фиты 471 («спускная») и 556 («сковородна»).
42 23 декабря «Всем нам прибежище», «Сниде господь», «Ты еси царь миру»: середина XVI в., РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря, ф. 113, № 240, л. 390 об.; 1547—1584 гг., ГИМ, собр. Успенского кремлевского собора, 55/1139, л. 397 об.—398.
43 2-я пол. XVI в., РГБ, Вологодское собр., ф. 354, № 121, л. 249 об.
44 Кучкин В.А. «Сказание о смерти митрополита Петра» // ТОДРЛ. Т. XVIII. М.—Л., 1962. С. 71—75.
45 Серегина Н.С. Песнопения русским святым. СПб., 1994. С. 196.
46 Среди последних несколько стихир приписывается Ивану Грозному (см.: Серегина Н.С. Песнопения... С. 195—201), но демественная к ним не относится; текст ее входит в службу современной печатной Минеи (см.: Минея. Декабрь. М., 1982. С. 132—133).
47 Минея. Август. Ч. II. М., 1989. С. 44.
48 Савинов М.П. Чин Пещного действа в Вологодском Софийском соборе // Русский филологический вестник. Варшава, 1890, вып. 1. С. 41.
49 3-я четв. XVI в., РГБ, Иосифо-Волоколамское собр., ф. 113, № 238.
50 40-е гг. XVI в., ГИМ, Епархиальное собр., 172, л. 201; 187, л. 376—377; посл. треть XVI в., РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря, ф. 113, № 238, л. 229—230 и др.
51 1-я пол. XVII в., ГПБ. Кирилло-Белозерское собр., 584/841, л. 479.
52 См. фонозапись Т.Ф.Владышевской в Кабинете древнерусской музыки Московской Государственной консерватории: ф. 1281, № 4, г. Каунас, июль 1971 г.
53 Голубцов А.П. Чиновник Новгородского Софийского собора. М., 1899. С. 261.
54 ГИМ, Чудовское собр., 60(7), л. 112 и об., собр. Щукина, 834, л. 381—385; Единоверческое собр., 37, л. 54 об.— 55 об.; собр. Барсова, 1352, л. 195 и об.,; собр. Щукина, 622, л. 468 об.—469; Синодальное певческое собр., 1162, л. 594 об.—595; РНБ, Софийское собр., 495, л. 146 и об.; собр Титова, 3636, л. 1 и об. и др.
55 Ундольский В.М. Замечания для истории церковного пения в России. М., 1846. С. 22.
56 Успенский Н.Д. Древнерусское певческое искусство. С. 154—155; Гарднер И. Певческое исполнение кафизм в древнерусской богослужебной практике. Нью-Йорк, 1967. О личности Маркелла Безбородого см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2, Л., 1989. С. 103—104.
57 Исход XVI в., 1584—1598 гг., РГБ. собр. Троице-Сергиевой лавры, ф. 304, № 427, л. 790, 852 об.— 853 об., 860 об.; кон. XVI в.,

ГИМ, Синодальное певческое собр., 1162, л. 757; 1599 г., ГИМ, собр. Щукина, 622, л. 525 об.

[58] Бурилина Е.Л. Чин «За приливок о здравии государя» (история формирования и особенности бытования) // Древнерусская литература. Источниковедение. Сб. научных трудов. Л., 1984. С. 206.

[59] В других случаях звучал текст «Спаси, господи, и помилуй государя нашего...» — Бурилина Е.Л. Чин... С. 210.

[60] Там же. С. 213.

[61] Посл. четв. XVI в., РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, ф. 304, № 427, л. 790.

[62] Там же, л. 853 и об., 852 об.—853.

[63] Фита очень близка по начертанию двойной фите, называемой «чудесной», «умильной», «иудейской» — см.: М.Бражников. Лица и фиты..., № 341.

[64] Часть документов о борьбе с многогласием опубликовано в кн.: Музыкальная эстетика России XI—XVIII веков. Сост. А.И.Рогов. М., 1973.

[65] Подробнее о многогласии в демественном пении см.: Пожидаева Г.А. Формы изложения демественного многоголосия // Археографический ежегодник за 1981 год. М., 1982. С. 124—128.

[66] 3-я четв. XVII в., РГБ, собр. Разумовского, ф. 379, № 81, л. 125.

[67] 40-е гг. XVII в., РГБ, собр. Разумовского, ф. 379, № 46, л. 35 об.

[68] ГИМ, собр. Успенского кремлевского собора, 55/1139.

[69] ГИМ, собр. Чудова монастыря, 61(8), л. 363—367.

[70] ГИМ, собр. Уварова, 692—4, л. 426 об.—428 об.

[71] Подробнее об этом см.: Пожидаева Г.А. Виды демественного многоголосия // Русская хоровая музыка XV—XVIII веков. М., 1986. С. 60—63; Она же. Текстология памятников демественного распева // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 2. М., 1989. С. 345.

[72] 1-я пол. XVI в., ГИМ, собр. Уварова, 904(692)—4, л. 427; 879(1183)—4, л. 138 об.—139 об.; Епархиальное собр., 206, л. 475—476 об.; РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, ф. 304, № 438, л. 366—368; РНБ, собр. Титова, 3636, л. 353; собр. Погодина, 392, л. 195 об.—196 об.; Софийское собр., 481, л. 139 об.—141; 473, л. 159 об.—160 об.; 2-я пол. XVI в., ГИМ, собр. Уварова, 905(694), л. 150—151; 906(693), л. 106 об.—107 об.; Чудовское собр., 61(8), л. 361 об.—363; Синодальное певческое собр., 600, л. 175—176 об.; РГБ, собр. Московской духовной академии, ф. 173 II, № 120 I, л. 280—281; РНБ, Кирилло-Белозерское собр., 652/909, л. 245—246.

[73] ГИМ, собр. Уварова, 692-4, л. 428 и об.

[74] Успенский Н.Д. Древнерусское певческое искусство..., илл. XXIX а,б.

[75] РГБ, Вологодское собр., ф. 354, № 140, л. 334—336 об.

[76] 1584—1598 гг., РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, ф. 304, № 427, л. 804-806, 854 об.—855; 1573—1584 гг., РГБ, Вологодское собр., ф. 354, № 140, л. 331—333 об.

[77] РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, ф. 304, № 415, л. 180—182 об.; Вологодское собр., ф. 354, № 140, л. 331—333 об.

78 Пожидаева Г.А. Формы изложения демественного многоголосия... С. 123–128.

79 О приеме «захвата» в демественном пении см.: Пожидаева Г.А. Демественное пение // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994, сб. 6. Ч. II. С. 448; Она же. Древнерусские распевы XV–XVII веков // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1995, сб. 8. С. 269–270.

80 3-я четв. XVI в., РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, ф. 304, № 415, л. 184 и об.

81 Успенский Н.Д. Древнерусское певческое искусство... С. 214.

82 РГБ, собр. Большакова, ф. 37, № 364, л. 206 об.— 207 об.

83 Герцман Е. Византийское музыкознание... С. 148–156.

84 О классификации раннего многоголосия именно по такому принципу см.: Пожидаева Г.А. Виды демественного многоголосия. С. 58–81.

85 Беляев В.М. Древнерусская музыкальная письменность. М., 1962. С. 64.

86 Бражников М.В. Русское церковное пение XII–XVIII веков // М.Бражников. Статьи о древнерусской музыке. Л., 1975. С. 108.

87 Успенский Н.Д. Древнерусское певческое искусство... С. 199–200.

88 Описание ф. 188 РГАДА составлено Б.Н.Морозовым и О.Е.Кошелевой: «Ф. 188. Рукописное собр. ЦГАДА». М., 1980 (машинопись). Фонд упоминается С.Г.Зверевой: Зверева С.Г. Русские хоры и мастера пения конца XV — середины XVII в. // Автореферат канд. искусствовед. М., 1988. С. 9–10; подробно материалы фонда использованы Н.П.Парфентьевым: Парфентьев Н.П. Древнерусское певческое искусство в духовной культуре Российского государства XVI–XVII вв. Свердловск, 1991; Он же. Профессиональные музыканты Российского государства XVI–XVII веков. Челябинск, 1991. Списки демественного многоголосия в этом фонде многочисленны, см., например, № 1705. л. 1; 1712. л. 1 об.; 1716, л. 1. 8; 1723, л. 1–2; 1724, л. 1; 1726. л. 1 и др.

89 Памятники древней письменности и искусства. Стихиры, положенные на крюковые ноты. Творение царя Иоанна, деспота Российского, по рукописи библиотеки Троице-Сергиевой лавры. № 428, сообщил архимандрит Леонид (Кавелин). СПб., 1886. С. 111.

90 Посл. четв. XV в., ГИМ, Епархиальное собр., 176, л. 219 и об.; кон. XV — нач. XVI в., ГИМ, Епархиальное собр., 185, л. 254; 2-я пол. XVI в., РНБ, собр. Погодина. 385, л. 164–165 об. Азбуки опубликованы Д.Шабалиным: Певческие азбуки Древней Руси. Публикация, перевод, предисловие и комментарии Д.Шабалина. Кемерово, 1991. С. 20, 21, 24.

91 РНБ, Кирилло-Белозерское собр., 652/909, л. 245–246. Список введен в научный оборот С.В.Фроловым: Фролов С.В. Из истории древнерусской музыки (Ранний список стихов покаянных) // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 162–171.

92 Там же. См.: Розов Н.Н. Об особенностях художественного оформления литургических и певческих рукописных книг // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 38. С. 432.

93 РГАДА, ф. 188, № 1585, л. 1; цит. по кн.: Парфентьев Н.П. Древнерусское певческое искусство... С. 83.

94 Кручинина А.Н. Певческие рукописи из Софийского собрания ГПБ // Проблемы источниковедческого изучения рукописных и старопечатных фондов. Сб науч. трудов. Л., 1979. С. 120—131.

95 Голубцов А.П. Чиновник Новгородского Софийского собора. М., 1899. С. 238, 261.

96 Рукопись имеет б.зн. 1539 г., РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря, ф. 113, № 240, запись на обороте верхней крышки.

97 40-е гг. XVI в., ГИМ, Епархиальное собр., 172, л. 201; 206, л. 475—476, книга подписана: «Стихираль Иосифова монастыря» (л. 1—2); 1584—1598 гг., РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, ф. 304. № 427. л. 790, 860 об., 852 об.—853 об., 705.

98 70-е гг. XVI в., Соловецкое собр., 763/690, л. 276 об.—278; 2-я пол. XVI в., РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры. ф. 304. № 415, л. 184, 180—182 об.; 1570-е гг., РГБ, Вологодское собр., ф. 354, № 140, л. 334—336 об.; 2-я пол. XVI в., там же, № 121, л. 249 об.

99 РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, ф. 304. № 415.

100 Дианова Т.В., Костюхина Л.М. Рукописные книги Иосифо-Волоколамской библиотеки // Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь. Л., 1991. С. 100; рукопись 2-й четв. XVI в. РГБ, ф. 173 II, № 120 I_1

101 ГИМ, Епархиальное собр., 187. 1—12. Вкладная запись указана в описании: Книжные центры..., С. 261.

102 РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря, ф. 113, № 238, л. 229—230.

103 ГИМ, собр. Уварова, 692—4, л. 68 об.

104 Парфентьев Н.П. Древнерусское певческое искусство.... С. 34—37.

105 Ундольский В.М., цит. изд. С. 22.

Р.А.Симонов

ОБ АСТРОЛОГИЧЕСКОМ ПРОИСХОЖДЕНИИ ДРЕВНЕЙ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ЭМБЛЕМЫ РОССИИ — ЕДИНОРОГА

В 1975 г. было сделано важное открытие: Эрмитаж стал обладателем большой золотой монеты русской чеканки XV в. Раньше была известна небольшая золотая монета того же периода. Эти золотые не поступали в обычное монетное обращение, они были «визитными карточками» Московского великого князя и формой «государева жалованья» (1, с. 130—131).

Исследование нового раритета И.Г.Спасским дало интересные результаты. Оказалось, что монета была сделана по образцу английского нобля Эдуарда II (1327—1377). На лицевой стороне английской монеты был изображен корабль, отсюда ее древнерусское название — корабельник. Корабль в русском варианте перекочевал на оборотную сторону монеты, о чем свидетельствует круговая надпись, начинающаяся на ее лицевой стороне — с крестом — и гласящая, что это корабельник великого князя всея Руси Ивана Васильевича и его сына великого князя Ивана Ивановича. Иван Иванович, именовавшийся Молодым (1458—1492), в летописи называется великим князем с 1471 г. Следовательно, подражательная русская монета была сделана, скорее всего, в 1471—1492 гг. При ее оформлении наибольшим изменениям подвергся «животный мир» оригинала — львы, которые находились на щите воителя-корабельщика и на противоположной стороне вокруг креста. В русском варианте, как выразился И.Г.Спасский, львы были «решительно изгнаны». На щите вместо них поместили лилии, а в углах креста, находящегося на главной стороне русского золотого, «львов заменили четыре единорога. Для русской геральдики эта подробность представляет немалый интерес» (1, с. 115).

Со времен В.Н.Татищева единорог в историографии получил трактовку личной эмблемы Ивана IV. Корабельник Ивана III показывает, что единорог стал употребляться на средствах государственной власти задолго до Ивана Грозного — еще его дедом (1, с. 118; 2, с. 370; 3, с. 166).

Возникают вопросы: почему появился именно единорог в качестве эмблемы и кто его гравировал для монеты? Отвечая на них,

И.Г.Спасский отметил, что тема единорога была хорошо знакома по литературе и изобразительному искусству. По крайней мере с XIV в. русский читатель мог узнать об этом фантастическом животном по переводам «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова, «Физиолога», «Повести о Варлааме и Иоасафе» и др. (1, с. 115—116). Следует заметить, что на предметах единорог, по-видимому, встречался вначале реже, чем в книгах. Так, к XIV в. относится изображение единорога на резном белокаменном барельефе, принадлежавшем исчезнувшему храму и затем использованном при строительстве в начале XVI в. церкви Иоанна Предтечи в селе Городище под Коломной. Изваяние плохой сохранности, в нем видели барса до тех пор, пока Н.Н.Воронин и В.Н.Лазарев не установили, что это единорог (4, с. 15—17). Существующая проблема правильности отождествления единорога также обусловлена и тем, что древнерусские его изображения не были унифицированными. Наряду с обликом, ставшим типичным для русской государственной эмблематики XV—XVII вв. на монетах, печатях и пр., в рукописях встречались изображения, лишь отдаленно похожие на этот рисунок: например, в виде представителя породы кошачьих с рогом (5, с. 12). Поэтому ссылка на то, что образ единорога был хорошо знаком по литературе и изобразительному искусству, не может служить достаточной для ответа, почему именно он появился на русском золотом XV в.

И.Г.Спасский приводил сведения о мастерах, которые могли создать русский корабельник. Облик этой монеты резко отличается от обычных русских монет XV—XVI вв., представлявших собой мелкие эллипсовидные пластинки серебра с неровно, как бы небрежно пропечатанными сторонами, что обусловливалось способом их чеканки из серебряной проволоки. Русский золотой напоминает западноевропейский тип монет, он круглой формы с четкой печатью. Лучше всего с чеканкой такой монеты справились бы иностранные мастера. И.Г.Спасский приводит сведения о нескольких итальянцах-денежниках, находившихся на службе Московского великого князя в то время, когда был создан корабельник, и, очевидно, имевших отношение к его выпуску.

Если образ единорога для русского золотого разработали итальянцы, то становится еще проблематичнее использование русской трактовки единорога, т.к. это требовало от них огромного труда по изучению многих рукописных и изобразительных источников и по сведению данных к общему «знаменателю». Скорее, дело шло другим путем: итальянцы подготовили несколько западноевропейских рисунков животного, а Иван III из них выбрал один или предложил скомбинировать образ из предложенных вариантов. Не исключено, что получившееся изображение совпало с одним из древнерусских. Следовательно, феномен появления единорога на русской монете

мог не зависеть от факта известности или неизвестности этого животного по древнерусской литературе и памятникам изобразительного искусства.

По мнению И.Г.Спасского, «кроме специальных заказов, как рассматриваемые золотые, от иностранцев ожидалось, видимо, лучшее, чем у своих мастеров, знание металлургии драгоценных металлов, а может быть, и до Москвы доходили слухи об удивительной науке, способной превращать медь и олово в золото и серебро» (1, с. 121). То, что итальянские денежные мастера могли интересовать Москву и в связи с алхимией, выводит проблему выбора изображения единорога для государственной эмблемы в русло символов изотерики. Из нее на Руси ранее всего, еще в XI в., познакомились с астрологией по «Изборнику Святослава» 1073 г. Причем древнейший образ единорога, данный здесь, является средним между «кошачьим» и будущим его русским эмблематическим типом, служа изображением зодиакального знака Козерога (6, с. 202). Не значит ли это, что единорог на русском корабельнике имеет отношение к этому знаку зодиака?

Вопрос будет иметь лишь риторический смысл, если его рассматривать вне астрологической ситуации на Руси XV в. До недавнего времени считалось, что астрология как систематически изучаемое и разрабатываемое учение могло быть связано на Руси с ересью «жидовствующих» (конец XV — начало XVI вв.). На это, в частности, указывал предположительно использовавшийся «жидовствующими» «Шестокрыл» — произведение, представлявшее собой таблицы для определения фаз Луны и затмений Солнца и Луны (7, с. 68–70; 8, с. 113–120). Новые исследования показали, что еще до «жидовствующих» на Руси существовала своя школа «расчетной астрологии». В прошлом веке Н.С.Тихонравов опубликовал астрологическую статью «Часы на седмь дни: добры и средни и злы» по списку, переписанному в 1450–1470 гг. известным книгописцем Ефросином (9, с. 382–384; 10, с. 7). Статья оставалась неизученной, пока не был обнаружен неизвестный ранее документ типа компактного набора таблиц, имеющий название «По сему часы разумети — дневные и нощные» (Псалтырь с восследованием, рукопись кон. XV — нач. XVI вв. РГБ, фонд 354, № 14, л. 663). Оказалось, что комплекс таблиц является астрологическим «вечным календарем», по которому для любого часа юлианской даты можно указать его характер — «злой», «добрый» или «средний», исходя из астрологических характеристик семи светил (септенера) — Солнца, Луны, Меркурия, Венеры, Марса, Юпитера и Сатурна,— каждое из которых «управляло» часами в строго определенной последовательности. Этот «вечный календарь» в сочетании с текстом, опубликованным Н.С.Тихонравовым, имеет важное историческое значение, показывая, что на Руси до «жидовствующих» и парал-

лелью с ними существовала так называемая инициативная или часовая «вычислительная астрология», а не гороскопическая, как в странах Западной Европы. По этому календарю можно было заранее, для любого часа наугад взятой даты найти его «планету-управителя» (хронократора), а по свойству последнего (как «доброго», «злого» или «среднего») — прогнозировать события самого обыденного характера: о заключении сделок, женитьбе, начале различных работ и действий, включая стрижку волос, раскрой одежды и зачатие благополучных детей. Церковь была обеспокоена деятельностью русских приверженцев инициативной астрологии. Известный духовный писатель и публицист старец Псковского Елеазарова монастыря Филофей в послании «На звездочетцы» (1523 или 1524 гг.) это осуждал. Что прогноз по «добрым» и «злым» часам интересовал тогда русскую общественность, свидетельствует вариант названия указанного произведения Филофея, в котором отражен предмет инициативной астрологии — «Послание к Иоанну Акиндеевичу о злых днях и часах» (11, с. 472). Филофей разбирался в деталях инициативной астрологии настолько, что понимал бесполезность для нее «Шестокрыла» «жидовствующих». На это обратил внимание еще в 1897 г. К.Голоскевич, который воспроизвел соответствующее место из послания Филофея: «И если кто по Шестокрылу начнет считать добрые часы,— читаем мы в послании,— тот употребит огромный труд, предпримет великий подвиг, а пользы не найдет никакой; он высчитает только затмение лунное или солнечное» (12, с. 17). Таким образом, «расчетная астрология» на Руси существовала до ереси «жидовствующих» и была связана с инициативной или часовой астрологией, обслуживая, так сказать, бытовые нужды людей. С этой целью применялись готовые расписания «добрых», «средних» и «злых» часов по дням недели («Часы на седьмь дни: добры и средни и злы») и более сложные таблицы («По сему часы разуметн — дневные и нощные»). Для использования последних требовались счетные усилия, умственные затраты на которые восполнялись тем, что результат получался независимо от знания дня недели — по одной лишь дате.

В этих двух статьях давалась оригинальная трактовка характеристик семи «планет» септенера, отличная от восходящей к Птоломею (ум. после 161 г. н.э.) западноевропейской (средневековой и современной). Одним из существенных отличий была характеристика Сатурна как «доброго», а не по-птоломеевски «злого». Характеристики «планет» септенера в статье «По сему часы разуметн» частично отличались от статьи «Часы на седмь дни» тем, что свойства Марса («средний») и Юпитера («злой») были, как бы переставлены местами. В результате исследования обеих статей в 1992 г. я пришел к выводу, что оригинальные свойства хронократоров этих древнерусских астрологических текстов могли произойти

из птоломеевских путем последовательности вычислительных преобразований, сделанных, возможно, на фоне недостаточно хорошего знания предмета (13, с. 327—343). Однако не исключено, что эти преобразования были осуществлены со знанием дела.

В том же 1992 г. М.Б.Левин, не будучи знаком с моим результатом, дал свое объяснение указанному различию трактовки хронократоров. По его мнению, оно связано с практикой соблюдения постных дней у православных христиан. М.Б.Левин не знал об указанных двух древнерусских статьях, а пользовался другим источником, что следует из таких его слов: «Я хочу сослаться на мало известную работу раннего средневековья, найденную в одном из сербских монастырей» (14, с. 60—61). Судя по указанному времени, работа, вероятно, была греческой, т.к. в период раннего средневековья славянских переводов астрологического характера еще не было. При нашем телефонном разговоре более точных данных о рукописи М.Б.Левин припомнить не смог, сославшись на давность лет, когда ему об этом сообщил некий филолог. Очевидно, предположительно греческий источник не был текстом типа древнерусской статьи «Часы на седмь дни», т.к. в последней хронократоры («планеты» септенера) явно не представлены. Не мог буквально совпадать он и с произведением «По сему часы разумети», т.к. в нем имеются отмеченные выше отличия в трактовке характеристик Марса и Юпитера. Значит, это — третий источник, в котором дана отличная от птоломеевской характеристика хронократоров, причем славянские тексты, по-видимому, восходят к этому предположительно греческому и, возможно, раннехристианскому произведению. Исходя из данных, неизвестных к 1992 г., можно дополнить и уточнить существующие объяснения новой (нептоломеевской) трактовке хронократоров. Древнегреческая (птоломеевская) их характеристика со «злым» Сатурном появилась в дохристианскую пору и не вызывала неприятия или сомнений. Когда Рождество Христово стало одним из наиболее чтимых событий христиан, от наблюдательных и знающих людей не мог укрыться факт рождения Иисуса Христа под знаком Козерога, для которого главной «планетой» был Сатурн. Поскольку по птоломеевской традиции Сатурн был «злым», то на рождение Христа и связанную с ним христианскую религию падала тень неприятной характеристики «злых». Это не могло не волновать адептов новой религии и, соответственно, заставляло искать выход. Самым радикальным было отнесение астрологии к разряду отреченных знаний, запрещенных для правоверных христиан, что и было сделано (при этом церковь не обязательно руководствовалась соображениями, исключительно обусловленными «злым» Сатурном). Другой выход мог быть связан с преобразованием характеристик хронократоров так, чтобы Сатурн стал

«добрым». Это решение фактически и отражают рассматриваемые три текста.

На Руси проблема хронократоров приобрела с XV в. общественный интерес в связи с распространением инициативной (часовой) астрологии. В условиях действующих запрещений со стороны русской церкви на астрологию вопрос о том, что предпочесть,— птоломеевскую традицию со «злым» Сатурном или ту, в которой Сатурн считался «добрым»,— мог решиться в пользу последней, как наименее подрывающей христианское вероучение. Однако только этим нельзя объяснить, почему на Руси закрепился «добрый» Сатурн, а в Западной Европе — «злой». Для «доброго» Сатурна на Руси должно было иметься некоторое конкретное основание, а не только общее. И такое основание было: оно заключалось в том, что Русь находилась под астрологическим «управлением» Сатурна. Об этом свидетельствуют, например, следующие фрагменты астрологического характера из рукописей XVI — нач. XVIII вв., опубликованные А.И.Соболевским (15, с. 141, 143, 425, 427):

1. «...Планета рекомый Крон (т.е. Сатурн.— Р.С.), а держит суботу, а стоит над Русью над Новым городом и над Москвою и над Литвою; а домы его — Козий рог и Водолей» (Сборник XVI в., хранившийся в бывшей Виленской публичной библиотеке, л. 61 об.—66).

2. «[Сатурн] держит под собою 2 домы, один, в котором он сотворен, то есть каприкорнус (от лат. названия Козерога — Capricornus.— Р.С.), Козий рог, зимнего прироженья, сухого и студеного» (Сб. XVI в. Виленской публ. библ., л. 67; Сборник XVI в., находившийся в музее Холмского православного Свято-Богородицкого братства).

3. «Пятая планида Крон (т.е. Сатурн.— Р.С.) держит суботу, а стоит над Русскою землею и над Великим княжеством Литовским и над Новым городом» (Сборник XVII в., РНБ, Q.XVII. 56, л. 1; Сборник XVII в., ГИМ Уваровское собрание, № 1865, л. 180).

4. «[Сатурн] стоит над Русскою, над Новгородскою, Московскою и Литовскою странами» (Сборник нач. XVIII в., РНБ, Погодинское собр. № 1674, л. 77 об.—84).

Первые две выдержки взяты из статьи «О седми звездах великих, яже ся наричаются планеты, о силе их и о ходу и о домех их», входящей в состав Виленского и Холмского сборника XVI в. и являющейся переводом с польского: «Язык более польский, чем русский,— страшно искаженный. Оригинал, несомненно,— на польском языке» (15, с. 427). Третья выдержка, по-видимому, есть позднейшее сокращение первой; примечательно, что в тексте XVII в. упущено упоминание Москвы. Четвертая выдержка взята из произведения под названием «Книга глаголемая математика,

ново преложенная... в Москве в лето... 1664», в котором имеются «полонизмы с таблицами» (15, с. 143).

Следовательно, в XVI—XVII в. на Руси «ходили» астрологические сведения о том, что планета Сатурн («Крон») «управляет» субботой, территориями Руси, включая Новгород и Москву, и Великого княжества Литовского, а также двумя астрологическими домами — Козерога и Водолея, что Сатурн — основная планета Козерога, т.е. он «сотворен» в этом зодиакальном знаке, который является зимним (Солнце его проходит сейчас — по григорианскому календарю — с 22 декабря по 20 января) и обладает «качествами» сухого и студеного. О них см.: (16, с. 32—38). Таким образом, через указанные и им подобные сборники распространялась информация о том, что Сатурн и зодиакальный знак Козерога астрологически связаны с Русью, ею «управляют» (или ей покровительствуют).

Таким образом, были веские астрологические основания для закрепления данных о «добрых», а не «злых» Сатурне и Козероге, «управителях» Руси, т.к. в таком случае государству передавались их «положительные», а не «отрицательные» свойства. Но какое отношение имеет единорог к «добрым» Сатурну и Козерогу? Самое прямое, если на Руси символом Козерога был единорог. Однако из-за отсутствия единообразия в изображении единорога на Руси лишь его рисунок, как знака Козерога (наиболее ранний в «Изборнике Святослава» 1073 г.), без письменного подтверждения не мог служить решительным основанием для заключения, что этот зодиакальный знак ассоциировался с единорогом. Существует ли документальное свидетельство того, что на Руси в XVI в. было восприятие Козерога в образе единорога? Да, существует. На него мне любезно указала О.В.Белова, которая сообщила, что в древнерусской гадательно-астрологической книге «Рафли», изданной А.А.Туриловым и А.В.Чернецовым, в качестве синонима «Козерог» употребляется слово «Инорог», что по-древнерусски значит «единорог» (17, с. 280, 317). Текст «Рафлей» был составлен псковским ученым и писателем Иваном Рыковым во второй половине XVI в. и сохранился в позднейшем списке. Итак, встречающийся в древнерусских памятниках единорог, в том числе изображенный на корабельнике XV в., мог пониматься и в астрологическом смысле — как обозначение зодиакального Козерога (наряду с другими,— в зависимости от литературного или изобразительного контекста, в котором единорог встречался).

Хотя изображали единорога на русском корабельнике, очевидно, итальянцы, но заказчиком, следовательно, инициатором введения нового образа был великий князь Иван III. Как согласуется мысль об астрологическом смысле единорога на монете с отношением Ивана III к сокровенным знаниям? Известно его покровительствен-

ное отношение к представителям новгородско-московской ереси «жидовствующих», занимавшихся в том числе и астрологией (18, с. 370). Поэтому можно считать допустимым, что астрологическое понимание символа единорога было присуще Ивану III и повлияло на его выбор соответствующего рисунка для монеты.

Известны еще случаи изображения единорога на предметах государственной атрибутики времени Ивана III. Так, он встречается «на костяном троне Иоанна III» (19, с. 194, прим. 1). Недавно А.В.Чернецов изучил три ценных резанных из кости посоха, относящихся к последним десятилетиям XV в. Было установлено, что наиболее древний из них принадлежал митрополиту Геронтию, еще один, возможно, Ивану III. В частной беседе А.В.Чернецов допускал принадлежность третьего посоха его сыну Ивану Молодому. Посохи были значительной принадлежностью митрополичьего и великокняжеского парадного убора. Их открытие имеет важное историческое значение, усиливающееся тем, что они являются видными образцами русского средневекового ювелирного искусства резки по кости. Среди резных персонажей посоха Геронтия имеется и единорог, изображенный в рост, а на посохе предположительно Ивана Молодого — два погрудных изображения единорога в медальонах. На посохе, относимом Ивану III, единорога нет. Этот посох имеет утраты, поэтому нельзя исключать, что единорог был и на нем (20, с. 5—18, табл. 2, 9, 11).

Большой след оставило изображение единорога в памятниках, связанных с государственной властью XVI—XVII вв. На малой печати царя Ивана IV дается с одной стороны изображение единорога, а с другой — двуглавого орла (19, с. 193; 21, с. 119). Единорог представлен на большой государственной печати Ивана IV. Она двусторонняя, ее диаметр 11,5 см. На среднике каждой стороны — двуглавый орел со щитом на груди. На одной стороне печати на щите изображен всадник-змееборец, а на щите другой стороны — единорог (3, с. 165, 226—27; 21, с. 114, 115 (рис.19), 119; 22, с. 202). И.Г.Спасский обратил внимание, что на золотых монетах единорог занимает главную сторону: «С XVI в. ему принадлежит почетное место на грудном щитке герба Московского государства — двуглавого орла, которое он делит со второй московской эмблемой — всадником-змееборцем, причем главная сторона (с началом легенды) всегда с единорогом. Обращенный влево, как на корабельнике, единорог находится на золотых Федора Ивановича, а повернутый вправо — на всех золотых его преемников до Федора Алексеевича» (1, с. 118). Изображение единорога на обороте большой государственной печати встречается у Бориса Годунова, Лжедмитрия I, Михаила и Алексея Романовых (19, с. 285; 21, с. 119).

Единорог был частым гостем на предметах, окружавших царей в XVI—XVII вв. «Он встречается на державе Мономаховой, на

древних царских салдаках (саадаках? — Р.С.) и топорах, на тронах, седлах и проч.» (23, с. 164). Так, на саадаке (налучье и колчане) царя Михаила Федоровича, изготовленном в Оружейном приказе в 1627—1628 гг., вокруг чеканного двуглавого орла с финифтью находились изображения «одноглавого орла, держащего венец, единорога — со скипетром, льва — с мечем и грифа — с державою» (19, с. 194; 24, с. 69—70). Единорог «встречается также у нас в XVII в. на некоторых знаменах... в архитектурных украшениях царского теремного дворца в Кремле» (19, с. 194, прим. 1). В.Н.Татищев сообщал, что в 1730 г. на Монетном дворе при разборе серебра был найден серебряный ковш, взятый от архиепископа Ростовского, на котором находилась круговая надпись с титулом Лжедмитрия. На дне ковша «вместо обыкновенного орла единорог и кругом его была подпись, токмо стерлась, однако ж по оставшим буквам видно взятой стих из псалма: "Яко единорога святилище твое на земли"» (2, с. 370). Единорог с двуглавым орлом под двумя коронами находился на карабине, поднесенном окольничим В.И.Стрешневым царю Михаилу Федоровичу (25, с. 24). Изображение единорога имеется «на двух чрезвычайно редких золотых медалях, или жалованных гривнах, хранящихся в кабинете медалей Императорского Эрмитажного музея». Одна медаль относится ко времени Михаила Федоровича, а другая — Алексея Михайловича. Изображение на медалях того же типа, что и на большой государственной печати — у двуглавых орлов на нагрудном щите на одной стороне всадник, а на другой — единорог (23, с. 165).

С царских личных и государственных аксессуаров фигура единорога распространилась на печати правительственных учреждений и на предметы, принадлежавшие придворным и дворянам. Единорог имелся на печати Большого дворца и Московского Печатного двора (26, с. 182, табл. XIV, рис. 4, 9). Как предполагал В.С.Румянцев, единорог находился на печати Типографского приказа (27, с. 10). Ю.В.Арсеньев сообщал, что единорог был «на приказной печати Московского печатного двора» (19, с. 194, прим. 1). Фигура единорога имелась на палаше, принадлежавшем боярину Ивану Васильевичу Измайлову, оружничему в период Смутного времени, а также на колесном пистолете Василия Владимировича Брехова, который был дьяком в период правления Алексея Михайловича и упомянут в деле патриарха Никона. По мнению В.В.Арендта, расширение сферы использования образа единорога обусловлено «его превращением в "лестную к изображению" аристократическую эмблему» (25, с. 24—26).

С металлических и костяных предметов или параллельно с ними изображение единорога распространилось на росписи по дереву. «...Вещей от старого быта русского человека до нас дошло не так

много. А среди них предметов из дерева меньше всего... Живописью украшали дома и ворота, столы и сундуки, орудия труда, посуду и многое другое» (28, с. 7—8). Так, единорог есть на сундуке-подголовке, принадлежавшем богатому и знатному потомку новгородских бояр, переселенных во второй половине XV в. на Северную Двину. Сундучок был именным и датированным, о чем свидетельствует надпись «Подъголовок Никиты Саввиновича Нотанова» (28, с. 65—66). Идущая далее дата 11 мая 1688 г., по-видимому, указывает на время получения заказа или покупки расписанного сундучка, сделанного в районе Борка. Единорог, имевший довольно типичный для русской эмблематической традиции вид, представлен здесь в паре со львом. Тот же художник мог изготовить похожий подголовок на продажу, спрос на такие изделия был велик во всех социальных группах населения. Поэтому изображения единорога попадали в дома не только богатых людей, но и в избы простого народа. В процессе дублирования рисунок единорога упрощался, утрачивая черты сурового и свирепого животного. Так, на росписи лубяного короба XVII в., происходившего из района Великого Устюга, «единорог весело скачет, напоминая жеребеночка, выпущенного пастись на зеленую травку. Это сходство еще увеличивает его глуповато-удивленная мордочка, приподнятые для прыжка передние ноги, мягкая шоколадная окраска животного». Таким образом, аристократическая мода на единорога перекинулась и в народную среду, превратившись в один из модных сюжетов русской народной живописи по дереву, сохраняясь в росписях «вплоть до начала XX века» (28, с. 59—60). Другой путь имело появление единорога в качестве украшения книжных переплетов — в виде тиснений по коже и книжных застежек. Первым, кажется, В.С.Румянцев указал на переплет конца XVI в. с изображением единорога (27, с. 10—11). П.К.Симони пополнил эти наблюдения (39, с. 291, 303, табл. 32, рис. 46; табл. 34, рис. 50; табл. 58, рис. 86). В.В.Калугин на примере украшений тиснением книг московского Печатного двора пришел к выводу, что появление композиций с единорогом на переплетах, имевших несколько вариантов, «было вполне закономерно: средник подчеркивал общегосударственное значение деятельности московской типографии» (30, с. 22—23).

Если распространение эмблемы единорога среди придворных объяснилось аристократической модой, то появление сюжетов с единорогом на переплетах книг могло быть также связано и с осмыслением соответствующих литературных произведений, включая изотерические, в том числе астрологические. В этой связи заслуживает внимания наблюдение, сделанное недавно Е.С.Кондрашкиной, которая определила в качестве астрологических некоторые тиснения (басмы) из числа опубликованных С.А.Клепиковым (31, с. 347, № 220, 221, 230, с. 409, № 25). Здесь в Группе А —

Украшения «Чудовских» переплетов (конец XV — первая половина XVI вв.). Встречается изображение двух бустрафедоном расположенных рыб: ромбовидные басмы № 220 и 221. Эта композиция идентична зодиакальному знаку Рыб. Под № 230 воспроизводится оттиск ромбовидной басмы с изображением кентавра, натягивающего лук. Это изображение тождественно зодиакальному знаку Стрельца. Аналогичный оттиск кентавра воспроизводится среди басм Группы В — Украшения переплетов Московского печатного двора и Троице-Сергиевой лавры (первая половина XVII века), № 25. Е.С.Кондрашкиной найден среди басм и рисунок скорпиона. Употреблять образ этого насекомого из эстетических побуждений, скорее всего, не могли. Поэтому можно предположить, что это также изображение зодиакального знака — Скорпиона. Идентифицировать ряд других тиснений астрологическим знаком затруднительно, т.к. они могли иметь какое-то другое значение. Однако полностью нельзя исключить их связь с зодиакальными знаками. Это изображение парных человеческих фигурок (возможно, Близнецы), овцы или барана (предположительно, Овен), коровы или быка (вероятно, Телец), льва (возможно, Лев), ракообразного (предположительно, Рак), женской фигуры (вероятно, Дева). Следует учитывать, что басмы старинных переплетов имеют разную сохранность, причем первоначальные образцы и сами печатки не всегда отличались изобразительной определенностью, поэтому суждение о том, что конкретно изображено — козел, баран или теленок — может быть неточным. Несмотря на отмеченную неопределенность, мысль Е.С.Кондрашкиной об астрологическом содержании ряда басм на книжных переплетах представляется перспективной для дальнейшего изучения. В этой связи образ единорога, встречающийся на книжных басмах, средниках и застежках, мог иметь в том числе и астрологическое значение Козерога.

Другого происхождения некоторые изображения на иконах. Так, на выполненной в 1542 г., очевидно, в Соловецком монастыре иконе «Богоматерь боголюбская с житиями Зосимы и Савватия» или «Боголюбская на Соловецком острове» в нижнем живописном поясе единорог имеет форму лошади, ступающей влево, с рогом, направленным на повисшего над пропастью человека. Сюжет является иллюстрацией «Повести о Варлааме и Иоасафе», в которой человек, убегая от «лютого инрога», упал в пропасть и повис над нею, уцепившись за дерево (32, рис. 1, 4; 33, с. 178, табл. 46, 49). Образ единорога, по-видимому, связан с древнерусской литературной традицией и не обусловлен аристократической модой на него, появившейся позже.

Почему в историографии не поднимался вопрос об астрологическом характере символа единорога? Это можно объяснить специфическим отношением к астрологии русских властей, что особенно

типично для правления Ивана Грозного, когда единорог набрал наибольшую силу как государственная эмблема. Специфичность отношения к астрологии раскрывается в творениях знаменитого духовного писателя и ученого Максима Грека (ок. 1475—1556), который, ссылаясь на правило византийского церковного писателя XIV в. Матфея Властариса, писал о «математических книгах» (т.е. классическом квадривии: арифметике, геометрии, музыке и астрономии) следующее: «Не книги эти правилом запрещено читать, а то, чтобы пользоваться ими превратно и веровать, что наши обстоятельства зависят от движения небесных тел» (34, с. 216; 35, с. 374—349). Судя по посланиям Максима Грека и др. источникам, русская церковь и светские власти могли терпимо относиться к людям, владевшим астрологией, до тех пор, пока они не начинали распространять астрологическую информацию среди окружающих. При царском дворе в XVI в. постоянно находились иностранные врачи-астрологи или ятроматематики (35, с. 349—352; 36, с. 223—230). Дипломированные врачи до начала XVIII в. изучали астрологию на медицинских факультетах западноевропейских университетов и руководствовались ею в своей деятельности. Но в чем она заключалась при царском дворе, не всегда понятно. Это касается даже Николая Булева, придворного врача Василия III. О том, чем он занимался как астролог, известно не так много (35, с. 351—352). Однако он был подвергнут яростному осуждению со стороны церкви за астрологическую пропаганду среди придворных. Непримиримую полемику по этому поводу с ним вел Максим Грек (37, с. 101—103).

Те или иные акции астрологического характера, очевидно, могли допускаться русскими властями при условии полного неведения окружающих об этом. Особенно после решений собора 1551 г. («Стоглава»), на котором категорически была запрещена астрология (17, с. 260—261). В свете указанной специфики отношений русских властей к астрологии следует подходить к происхождению единорога как государственного символа, который мог быть в своей основе астрологическим, информация о чем не распространялась, а как бы засекречивалась; из-за этого сведения об истинной природе символа и не попали в историографию.

Расцвела астрология во время правления Алексея Михайловича (38, с. 34—38), тем более что к 1667 г. каноническое значение решений «Стоглава» утратило силу (39, с. 426). Интерес к ней был многосторонним (40, с. 82—84). Царские покои украшались росписями астролого-астрономического содержания. В честь монарха и его детей слагались вирши на астрологические темы и, по-видимому, он одобрял обучение своих детей элементам астрологии, заказывал врачу-астрологу А.Энгельгардту прогноз в области государственной политики. К предмету настоящего обсуждения ближе

всего материалы по географической (геральдической) астрологии. Ей, например, служило создание в 1669 г. по царскому заказу живописцами С.Лопуцким и, возможно, Н.Мировским большой картины на полотне «Герб Московского государства и иных окрестных государств гербы, а под всяким гербом планиты, под которым каковы». Картина не сохранилась, но судя по ее названию, под гербами государств располагались символы планет, «управлявших» странами, или соответствующие знаки зодиака. Надо думать, что под Российским гербом находился символ Сатурна, знак или изображение Козерога. Факт монаршего благоволения к астрологической геральдике на русской почве не исчерпывался одной картиной, о чем свидетельствуют рукописные гербовники, отдельные из которых не являлись «чистыми» переводами западных, а были обширнее и подробнее, причем геральдические фигуры в них располагались в порядке русского алфавита (41, с. 81). Какого рода интересы в области астрологической геральдики были у царя и придворных, свидетельствуют пометы, сделанные в календаре, переведенном для Алексея Михайловича в 1660 г. Пометы отражают политические мотивы чтения календаря кем-то из членов царской семьи или ближайших придворных. Например, замечания обусловливались недостаточно конкретной информацией об «управлении» зодиакальными знаками, не позволявшей узнать, о каком государстве шла речь, а именно этого хотелось читателю календаря: «Которые под тем знаменем (знаком Водолея.— Р.С.) государства есть, а не ведомо которому» (42, с. 283—285). Из этого следует, что идея о том, что определенной географической территории, государству соответствовал свой знак зодиака, была не только известна при царском дворе, но направлялась политическими интересами к дополнительной информации о государствах по свойствам их знаков зодиака.

От более раннего времени XV—XVI вв. не известны русские письменные данные по астрологической геральдике. Но это не значит, что в то время не могли существовать соответствующие знания, которые стимулировались представлением о том, что единорог астрологически покровительствует Руси, сообщая ей свои свойства. Если единорог как русская государственная эмблема в XV—XVI вв. обусловлен астрологией, то и прекращение этой традиции к XVIII в. также должно быть связано с каким-то обстоятельством из этой же области. Интерес при Петре I к астрологии при дворе и в обществе был не ниже, чем при Алексее Михайловиче. Повелением Петра и «под надзрением» его просвещенного вельможи Я.В.Брюса был составлен и издан В.А.Киприановым «неисходимый» (т.е. вечный) астрологический календарь для широких слоев, получивший впоследствие название «Брюсова календаря» и ставший наиболее тиражируемым изданием (43, с. 50—56). В то же время изображение единорога почти исчезло из государственной

символики, что отмечается в историографии. «При царе Алексее Михайловиче, при геральдизации государственного герба, решительное предпочтение дано было изображению всадника, и с этих пор эмблема единорога исчезает отсюда окончательно» (19, с. 285). «При последнем (царе Федоре Алексеевиче.— Р.С.) единорог угасает в московской геральдике» (1, с. 118).

Исчезновение единорога из государственной геральдики могло быть обусловлено сменой изображения зодиакального знака Козерога. В царствование Алексея Михайловича единорог (ин(о)рог) как символ Козерога стал вытесняться фигурами, пришедшими из Западной Европы: 1) козла с большими рогами: «В геральдике козел отождествляется с козерогом» (19, с. 176); 2) своеобразным гибридом козла с русалкой, представлявшим собой в верхней части козла с одной парой ног, а в нижней — русалочий (рыбий) хвост. Такое изображение Козерога в настоящее время является фактически общераспространенным. О.А.Белоброва, которая изучала русскую иконографическую традицию знаков зодиака в XVII в., сделала интересное наблюдение. Польский оригинал переводного произведения из области геральдической астрологии «Знаки царств и мест и украин, которыя под которым знамением небесным двенадесяти зодей лежат» не содержал рисунков. Из четырех русских списков статьи «Знаки царств» три — иллюстрированные. «Стало быть,— заключает О.А.Белоброва,— миниатюры в переводе — особенность, возникшая на русской почве» (44, с. 316—317). Судя по публикации О.А.Белобровой этих иллюстраций, знак Козерога в них представлен козлом (44, с. 318, 320).

Козел — Козерог также приводится в подносном списке «Орла Российского» Симеона Полоцкого 1667 г., причем дважды: в зодиакальном круге и при стихотворной характеристике зодиакальных знаков. Художественная манера их исполнения разная: «В общем круге статичные изображения связаны с византинирующей струей, а единичные принадлежат стилю барокко с характерными для него динамичностью, асимметрией, например, ... Козерог (изображен.— Р.С.) — выставив рога» (44, с. 317). О.А.Белоброва не отмечает, что в последнем случае Козерог дан в виде не четырехногого козла, как в круге, а двуногого с рыбьим хвостом (45, с. 60).

Таким образом, к 1667 г. в России сложился новый вариант зодиакального знака Козерога в виде козла, уже получила распространение и его современная модификация — с рыбьим хвостом, которая, по-видимому, является результатом влияния стиля барокко. Причем последнее изображение понималось также как козлиное, о чем говорят относящиеся к гибридному козлу вирши Симеона Полоцкого: «Дивый се есть звер Козерог реченный, в темных пустынях горам приученный. Козлу зраком си рогми подобиться, в пути с(о)лн(и)чна зодиа числиться» (45, с. 60). Казалось бы, и в

государственной символике единорога должен был сменить козел, но этого не произошло.

О.А.Белоброва издала по трем русским спискам конца XVII в. геральдическое произведение «Потентаты, или гербы, многих столиц», которое «скорее всего было выполнено переводчиком (или переводчиками) Посольского приказа в Москве для практических нужд этого приказа в связи с необходимостью разбираться в печатях и гербах иностранных государств» (41, с. 82—83). «Патентаты» появились, когда в России в качестве зодиакального знака Козерога утвердилось новое изображение — козла. Однако им в русской государственной эмблематике «Патентатов» и «не пахнет». «Что касается России, то ей уделено незначительное место ("Врата растворенные — Россия", "Орел чорный, на шее венец — Московская земля"); из городов фигурирует одна Москва: "Орел чорный двоякой з двемя венцами, на грудях белой рыцерь на коне, в руке копие, под копием змия в красном поле — город Москва"; "Рыцерь в латах белых, в руках копие, под конем змея в красном поле — Москва". Приведено описание герба-печати: "Орел, на груди рыцерь — великий князь Московский", и вовсе неожиданная эмблема — "Волк-москвитин" (эта строка читается только в одном из трех списков текста)» (41, с. 82).

Очевидно, козла не пустили в государственную эмблематику из-за эстетических пристрастий. Он никак не подходил под образ могущества, воинской славы и доблести, как например, единорог или лев (27, с. 10). В историографии нет определенного взгляда на вспышку интереса к единорогу как русскому государственному символу в XV—XVII вв. и на его угасание к XVIII в. Говорится, что единорог — символ Христа (3, с. 165; 5, с. 15; 30, с. 22), выражение темы силы в Псалтыри (3, с. 165; 30, с. 24—25; 46, с. 205), символ счастья и удачи (24, с. 70), освященный авторитетом Библии образ (1, с. 115), эмблема чистоты и непорочности (19, с. 193; 23, с. 164) и др. Понимание единорога в качестве символа Иисуса Христа может быть обусловлено астрологией (в связи с подпаданием календарного Рождества под знак Козерога) при условии отождествления образа единорога с Козерогом, что было типично для Руси в период XII—XVI вв. Остальные причины являются «вечными», фактически сохранявшими смысл до сих пор, поэтому они не объясняют, почему интерес к единорогу как государственному символу упал к XVII в. Астрологический подход позволяет объяснить, почему единорог существовал как русский государственный символ в XV—XVII вв. и перестал использоваться в XVIII в.

Природа и значение других символических композиций с единорогом не поддается полному объяснению. Примером может служить парное изображение льва и единорога. По мнению В.С.Румянцева, оно соперничало с двуглавым орлом: «Лев и единорог в XVI и

XVII веках были нередко употребляемы в виде собственно царского герба и по временам заменяли собою даже государственный герб — двуглавого орла» (27, с. 10). В.В.Калугин недавно воспроизвел это мнение, не оспорив его (30, с. 24). Имеется два варианта «официальной» парной композиции стоящих на задних лапах с поднятыми передними ногами и смотрящих друг на друга льва и единорога: 1) вступающих в контакт, что выражается во вдвигании (вкладывании) рога единорога в рот льву; 2) не вступающих в контакт, что обеспечивается, как правило, наличием третьего изобразительного элемента, разграничивающего животных. Первый вариант появляется в XVI в., известен на переплетах книг и печати Московского Печатного двора. В.С.Румянцев воспроизвел и описал изображение с переплета печатного «Октоиха» (М., 1594) (27, с. 10—11; 30, с. 24—29). П.К.Симони привел аналогичный средник с переплетов рукописных книг XVII в.— «Сонника» и «Степенной» (29, табл. 32, рис. 46 и табл. 34, рис. 50). А.Лакиер описал и воспроизвел сюжет со львом и единорогом первого типа на печати московского Печатного двора (26, с. 182, табл. XIV, рис. 9). В указанных рисунках льва и единорога венчает трехлепестковая корона. Сюжет был заимствован позже старообрядцами. П.К.Симони рассказывал о таком изображении, сделанном «с медной плитки 1812 г.», где «лев и единорог типом похожи» на описанные им тиснения XVII в. Вокруг пары животных шла надпись «Избави мя от уст львовых и рог единорож смирение мое», которую П.К.Симони определил в качестве изречения из Псалтыри, псалом 22 (29, с. 303, табл. 58, рис. 86). Он не отметил, что корона над головами животных в этом случае трансформировалась в нечто, похожее на глаз с ресницами сверху. В.В.Калугин установил, что лев и единорог были сюжетом не только переплетных средников, но встречались на бордюрных басмах, в составе многофигурных композиций, на книжных застежках и пр. (30, с. 25).

Второй тип парного сюжета известен, например, по печатям времени царя Михаила Федоровича. Разделяющий животных изобразительный элемент здесь представлен в виде ветвящейся вертикальной виньетки, короны нет. Одна печать, принадлежавшая писцу (межевщику) Федору Андреевичу Скрибину, находилась под выписью 1631 г. с Владимирских писцовых книг. Другая печать, принадлежавшая Петру Строгонову, имелась на обороте одной отписки. В ней сверху над животными дано изображение, похожее на птицу (47, с. 20, 33, табл. 12, рис. 109, табл. 19, рис. 319). На царских седлах XVII в. встречается чеканное изображение льва и единорога, между которыми находится двуглавый орел (19, с. 194, прим. 1; 24, с. 118—119). В.В.Игошев любезно сообщил мне о втором типе рисунка на корпусе кандила 2-й пол. XVII в. из собора Сольвычегодска (животные здесь разделены растительным орна-

ментом), а также о хранящейся в Оружейной палате серебряной братине 1618 г. с рисунком льва и единорога, разделенных картушем. По его мнению, это наиболее ранний датированный случай парного изображения второго типа. К этому же типу принадлежат лепные фигуры льва и единорога на фронтоне здания Московской синодальной типографии, построенного в 1645 г. по повелению Михаила Федоровича (теперь здесь находится Историко-архивный институт РГГУ). Фигуры «льва и единорога, помещенные в виде герба» разделяет поддерживаемая ими надпись на камне, сообщающая о том, когда и по чьему повелению были сделаны «сии полаты и ворота на Дворе книг печатного тиснения» (27, с. 9–10). А.Лакиер ошибочно считал, что первый тип изображения льва и единорога на печати Московского Печатного двора (рог во рту льва) взят «с рисунка, бывшего над входом в старый печатный двор» (26, с. 182). Первый тип известен не позже конца XVI в., а лепка на несуществующем теперь здании Печатного двора точно была датирована 1645 г., поэтому не могла послужить образцом для изображения, возникшего раньше. Кроме того, сюжеты различны: вариант на печати относится к первому типу, а рисунок на здании 1645 г.— ко второму.

В.С.Румянцев отмечал, что значение эмблемы льва и единорога непонятно и относил ее появление к царствованию Ивана Грозного, поскольку она встречается «на его серебряном блюде и на знамени Ермака» (27, с. 11, 31, прим. 56). Подойти к пониманию этой эмблемы можно с учетом значения другого парного сюжета — единорога, поражающего дракона,— встречающегося реже льва с единорогом, но о смысле которого существует определенное мнение в историографии. Впервые, по-видимому, Ф.Жиль описал и опубликовал соответствующий рисунок, находящийся на лезвии бердыша, которое было украшено «гравировкою и изображением влево идущего единорога (на воспроизведенном рисунке единорог идет вправо — Р.С.), поражающего дракона... Присутствие на бердыше единорога, поражающего дракона (татарская эмблема герба казанского), дает этому оружию особое историческое значение» (23, с. 164, 166, 179, рис. XXIV.2). В.В.Арендту были известны и другие бердыши с этой эмблемой, один из них снабжен надписью: «Еренск(ого) (пос)адского человека Ивана Тимофеева сына Оболтин(ова)» и датирован 1614 годом. По его мнению, «борьба единорога с змеем (драконом), возможно, явилась аллегорией завоевания Грозным Казани» (25, с. 23–24). Действительно, коронованный дракон был гербом Казанского царства, очевидно, полученным Казанью от русского правительства (26, с. 159–160; 48, с. 213). Другие объяснения борьбы единорога с драконом — не как аллегории завоевания Казани Иваном Грозным — как будто бы отсутствуют.

По аналогии можно предположить, что парные изображения льва и единорога также отражают в аллегорической форме противостояние между Москвой или Русью (единорогом) и какой-то землей, гербом которой был лев. В «Патентатах, или гербах, многих столиц» по русским спискам конца XVII в. «Лев великой» олицетворяет Азию (41, с. 95). Поэтому парный вариант (второй) не вступающих в контакт животных может выражать актуальное для России многовековое противостояние кочевникам, приходящим из Азии. Но такое объяснение не согласуется с вариантом (первым) контактирующих животных, находящихся под общей короной. Значит, в этом случае льва надо искать среди гербов земель, бывших под общим с Москвой государственным управлением. Такой землей является Владимирское княжество, имевшее гербом льва на протяжении более семи веков (49, с. 55). Подтверждает такое понимание символа льва его расположение левее единорога. В геральдике считается более почетной, стоящей впереди левая фигура герба (правая с позиции его носителя) (19, с. 115, 141). Первенство Владимирского княжества перед Московским было закреплено в титулатуре русских царей XVI—XVII вв.: «Владимир считался стольным городом наравне с Москвой. В титулах московских царей, до Михаила Федоровича включительно, прилагательное "Владимирский" стоит впереди прилагательного "Московский"» (49, с. 55). В лепном изображении на здании московского Печатного двора представлен редкий случай, когда лев занимает правую сторону, но при этом его первенство выражалось тем, что на нем была надета царская шапка (27, с. 9—10). Изменение порядка первых княжеств в царском титуле (Московское на первом, Киевское на втором, Владимирское на третьем) произошло при Алексее Михайловиче к 1667 г. и зафиксировано на большой государственной печати (26, с. 250). Понимание льва в качестве Владимирского, а единорога — Московского княжеств поясняет причину отождествления в историографии этого парного изображения в качестве государственного герба, соперничавшего с двуглавым орлом: такая эмблема соответствовала началу титула первых русских царей: «Государь всея Руси — Владимирской, Московской...» (47, с. 10, табл. 7, рис. 106). Вместе лев и единорог могли олицетворять главные русские княжества, вокруг которых группировались остальные земли государства.

К 1667 г. после перестановки в царском титуле порядка княжеств парное изображение льва и единорога, видимо, окончательно утратило былое значение, став «символом книги, книжного дела и просвещения в России» (30, с. 24). Такая метаморфоза подтверждается тем, что парное изображение этих животных представлено на переплетах книг, став своеобразным гербом Московского Печатного двора. Предположение В.С.Румянцева о том, что эмблема

льва и единорога в этом учреждении появилась уже при Иване IV, и мнение В.В.Калугина, что она, «очевидно, с эпохи Ивана Грозного также являлась гербом Печатного двора» (27, с. II; 30, с. 24), никакими письменными источниками не подтверждается.

Толкование льва и единорога как обозначавших Владимир и Москву и олицетворявших собою единое государство — Русь, наталкивается на существующую в историографии оценку этой пары, осененной короной, как борющихся: «Лев и единорог обыкновенно изображались в положении борющихся; рог единорога воткнут в львиную пасть» (27, с. 10–11); «в их взаимной борьбе» (29, с. 291); «борющиеся под короной лев и единорог» (30, с. 24). В действительности, борьбой изображение этого противостояния льва и единорога можно назвать с большой натяжкой. Фигуры животных статичны, рог не пронзает льва насквозь, какие-либо раны на телах животных не заметны, отсутствует хищный оскал у льва или истечение крови у него изо рта, животные соприкасаются передними ногами «вяло», нет в них динамики или агрессии. По-видимому, не случайно первый публикатор этого сюжета А.Лакиер описал льва и единорога так: «Оба стоят на задних лапах друг к другу лицом и под короною», не отмечая борьбы между ними (26, с. 182).

Рисунок в народных росписях по дереву XVII в., предположительно восходящий к первому типу изображения льва и единорога, ставшему «фирменным знаком Московского Печатного двора», воспринимается современными исследователями и в качестве соединившихся животных «как в дружеском объятии» (28, с. 60, 64). Мирный настрой соединенных рогом животных особенно заметен при сравнении с эмалевым сюжетом на царском седле XVII в., на который мне указал В.В.Игошев. Здесь животные явно приготовились к схватке, у льва оскалена пасть с высунутым языком, рог единорога нацелен в грудь льву. Еще мгновение, и начнется кровавая битва (24, с. 120–121). Сцену застывших животных с рогом единорога во рту у льва никак нельзя представить ее финалом.

Аналогичный деревянной росписи «игровой» облик имеют лев и единорог на медной литой чернильнице кон. XVII — нач. XVIII вв., произведенной в Москве в Котельной слободе. Лев изображен слева, единорог — справа (рог направлен вперед), животные не соприкасаются, можно посчитать, что они забавляются, как щенки, в них не видно агрессии. Об их мирном настрое говорит также то, что лев смотрит не на единорога, которого должен был бы в противном случае опасаться, а на зрителя, повернув голову анфас (50, с. 8, илл. 57).

Трактовкой изображения с вложением рога единорога в рот льва может быть символический половой акт. Это согласуется с наблюдением О.В.Беловой о толковании единорога в эротическом значе-

нии, попавшем в «Физиолог», вероятно, через позднеантичное или раннехристианское посредство (51). Об этом могли знать придворные врачи-астрологи, а от них — царь Иван IV, который принимал личное участие в выборе сюжетов изобразительного искусства (33, с. 5 и сл.; 48, с. 210, 212). В одном из сборников первой четверти XV в., в статье «Правила святых отець», вероятно, составленной известным духовным деятелем Кириллом Белозерским (1337—1427) (52, с. 478—479), среди подлежащих церковному запрету сексуальных способов, позиций и извращений оральный вариант, как будто, не рассматривается (53, с. 376—378). Половой акт мог пониматься в нескольких аспектах: возвышенном, в духе эротического гедонизма; нейтральном — медико-биологическом; приниженном, постыдном, как нечто скверное, связанное с библейским и христианским пониманием изначальной женской нечистоты, греховности, служащей источником и рассадником похоти и разврата. На Руси в народной среде в связи с осуждающим отношением церкви к женщине распространилось третье из указанных пониманий, что отразилось, в частности, в феномене матерной фразеологии как непристойной. Примеры на начало XVII в. см. (54, с. 177, 193, 275, 289). Матерное описание орального обладания истолковывается в лингвистике как «выражение пренебрежения» (55, с. 11). Подобный смысл оно имело, надо думать, и при Иване IV. Подтекст рассматриваемого изображения, состоящий в сексуальном обладании единорогом льва в изощренной форме, как к нему ни относиться в эстетическом плане, мог отражать определенный политический взгляд на отношения между Москвой и Владимиром. Царя могла задевать, раздражать ситуация, при которой его столица Москва по официальной традиции шла на втором месте после Владимира. Свое пренебрежение в адрес Владимира он мог выразить в грубо-саркастической «матерной» форме через двусмысленную эмблему. На решение царя использовать аллегорию орального полового акта могли повлиять:

1. Его подверженность дурным поступкам: «Он был восприимчивее к дурным, чем к добрым впечатлениям» (56, с. 179). Трактовка сцены входящих в оральный контакт животных в указанном эротическом смысле отвечала гиперсексуальным наклонностям монарха. Известно, что имея последовательно семь жен, он проявлял сексуальные домогательства ко многим другим женщинам. По свидетельству англичанина Джерома Горсея, ближе к концу жизни «у царя начали страшно распухать половые органы — признак того, что он грешил беспрерывно в течение пятидесяти лет (неточно, царь прожил ок. 53,5 года.— Р.С.); он сам хвастал тем, что растлил тысячу дев» (57, с. 112).

2. Его склонность к грубым выходкам и брани: «Источники неоднократно говорят о том, что Грозный деятельно ругался» (58,

с. 29). В его послании кн. А.М.Курбскому «площадные ругательства перемешаны с дикими уродливыми софизмами» (59, с. 17). С.О.Шмидт, ссылаясь на «Пискаревский летописец», сообщал, что Иван IV с юношеских лет участвовал в пирах, где обычным было «всякие срамные слова глаголати», и заключал, что «характерные черты Грозного-писателя наглядно проявились в бранно-презрительной лексике... Грозный не знал удержу в гневе и не стеснялся в выражениях» (60, с. 261). Целью ругани было желание унизить. Иван IV не упускал случая посмеяться над третируемым человеком. Он «имел склонность дразнить и передразнивать, издеваться и насмехаться... Высмеять означало для Грозного уничтожить противника духовно». Вместе с тем, Иван IV обладал способностью к художественному перевоплощению, к умению менять стиль изложения. «Ничего даже отдаленно похожего мы не находим во всей древней русской литературе. Древняя русская литература не знает стилизации» (58, с. 33, 34).

Если входящих в оральный контакт льва и единорога рассматривать в качестве стилизации с грубым подтекстом, то она была вполне в духе Ивана IV, способного ею замаскировать свою «матерную» насмешку над подчиненным Владимиром, сохранявшим однако первое место в официальном государственном титуле, что, очевидно, задевало самолюбие царя. Сокровенность эротического смысла парной эмблемы, возможно, усугублялась засекреченностью астрологического происхождения символа единорога как государственного знака — тотема.

О том, что сокровенно-эротический смысл соединенных через рот рогом единорога животных оставался народу неведомым, свидетельствуют росписи по дереву. Здесь рог нередко как бы вынут изо рта льва и приставлен к его лбу или подбородку (28, с. 61, 65) и пр. По мнению О.Р.Хромова, высказанному в частной беседе, это сделано не специально, а обусловлено техникой выполнения росписей. Техникой их копирования он также объясняет встречающееся изменение сторон расположения животных, при котором лев оказывался справа, а единорог — слева. Во всяком случае, нельзя исключать, что если бы народным художникам был понятен тайный смысл «рогового» соединения животных, они стремились бы при копировании росписей попасть рогом куда надо, т.е. в рот льву. Если принять, что лев, встречающийся в паре с единорогом, олицетворял кочевников или, что более вероятно,— Владимирское княжество, то этим можно объяснить, почему на корабельнике XV в. Ивана III появились единороги. Если бы на русском золотом сохранились львы английского оригинала, то это как бы удостоверяло зависимость Москвы от Орды, в первом случае, или от Владимира, во втором. Отчеканив на монете единорогов, Иван III подчеркнул суверенность Руси и Москвы, их защищенность единорогом (Ко-

зерогом) как своеобразным тотемом. Такое объяснение не исключает других толкований акта введения единорогов на представительную монету Ивана III. Однако противостояние льва и единорога в XV в. как будто бы подтверждается и другими фактами. Так, уже упоминалось, что на посохе, приписываемом Ивану Молодому, дважды дано в медальоне погрудное изображение единорога. В тех же резных рядах посоха с противоположной стороны воспроизводится погрудно в аналогичном медальоне одно и то же животное. По мнению тщательно изучавшего посох А.В.Чернецова, высказанному в частной беседе, этим животным является лев. Если это так, то указанный посох XV в. можно рассматривать как один из первых примеров композиционно связанного изображения льва и единорога.

При Иване IV мотив соединения льва и единорога стал претендовать на роль государственного герба. Одним из вариантов — с вкладыванием единорогом рога в рот льву — Иван IV мог в аллегорической форме с грубо-издевательским подтекстом орального секса выразить свое неудовольствие сохранением в его титуле первого места за Владимиром, фактически подчиненным Москве. Такой «карнавальный» герб находился бы в одном ряду с другими нововведениями царя зловеще-карнавального характера, такими как опричнина и возведение на Московский трон вместо себя Симеона Бекбулатовича, с временностью, эфемерностью как общей для них особенностью.

Что могло натолкнуть Ивана IV на образ сексуально соединенных животных? Фактически тот же политический смысл содержался в древнерусских фольклорных представлениях, восходящих к античности и, возможно, известных царю, в которых город ассоциировался с женщиной, а физическое овладение ею, женитьба на ней — с воцарением, завоеванием города (61, с. 190—199). Поэтому изобразительная аллегория, выражающая сексуальное овладение Львом — Владимиром или Львом — азиатами (кочевниками) могла отвечать стремлению к их подчинению. Она чем-то напоминает другую аллегорию, лежащую в основе колдовского ритуала имитативной магии, когда для нанесения вреда некоему субъекту делалась его кукла, которая протыкалась булавками и пр. Эта аналогия подчеркивает сокровенность, тайность смысла соединенных рогом животных в эмблеме.

Иван IV, имея склонность к магии, с 1570 г. держал придворного мага и астролога Елисея Бомелия (40, с. 78—79). Нельзя исключить, что появление этой эмблемы могло быть магическим актом, направленным на укрепление царской власти в определенных частях Русского государства (во Владимире или вновь присоединяемых восточных территориях).

Имеется еще один необычный аспект отношения к единорогу в средневекой России — медицинский. Врачебная астрология входила в комплекс знаний так называемой герметической медицины, в составе которой также были алхимия и другие сокровенные представления, в том числе сведения о чудесных свойствах минералов и веществ животного происхождения. Так, считался медицинским средством многопланового характера рог мифического единорога. Несмотря на сказочность животного, его «рога» существовали натурально по причине того, что за них принимали бивни нарвала, арктического китообразного семейства дельфиновых. Бивень имел форму прямого, сходящегося на конус стержня, доходящего до трех метров длины, с продольными закругленными желобками, придающими ему «витой» облик. Кроме лечебных, его наделяли и другими чудесными свойствами. Например, считалось, что он парализует насекомых, притягивает хлебные крошки, отталкивает мелкие металлические предметы. Из бивней нарвала делали дорогие посохи, жезлы и скипетры. Бивни стоили очень дорого, приобретали их крупные вельможи и хранили в государственных сокровищницах, наряду с золотом и драгоценными камнями. Бивни нарвала и их части под видом «рогов единорога» находились и у русских государей. О чудесных свойствах рога единорога писал в XV в. Ивану III крымский хан Менгли-Гирей, пославший при этом великому князю «в дар перстень из единорога» (23, с. 165),

По словам Джерома Горсея, присутствовавшего на демонстрации опыта, проделанного Иваном Грозным ок. 1584 г., царь приказал очертить круг своим посохом, сделанным из такого рога, и пустить туда пауков, одни из которых убегали, а другие погибали. Употребляли инрог в медицинских целях внутрь маленькими кусочками с перцовое зернышко. Главное назначение — предохранение от ядов. Есть сведения, что как будто бы Лжедмитрий I систематически во время еды принимал инрог. Инрог имелся в «походной» аптечке царя Алексея Михайловича среди кровеостанавливающих средств, судя по описи 1673 г.

Таким образом, мифический единорог в XVI—XVII вв. для русских властителей был реальным животным, в волшебных свойствах которого они не сомневались и употребляли его в качестве лекарства (хотя в действительности это был бивень нарвала). Изображение единорога им было ближе, чем современному человеку, т.к. они верили в реальность и полезность этого животного, пусть мнимую, как мы теперь понимаем.

В 1655 г. О.Вормиус по черепу нарвала из Исландии правильно отнес животное к семейству дельфиновых, само название «нарвал» было дано К.Линнеем почти через столетие, в 1758 г. Царские врачи-астрологи во 2-й пол. XVII в. также приблизились к пониманию истинной природы рогов инрога как бивней нарвала и подо-

шли к осознанию их малой лечебной ценности. В России два года спустя после открытия О.Вормиуса лейб-медиками в связи с представлением для покупки русской казной рогов инрога проводились опыты на голубях, чтобы выяснить, могут ли представленные бивни служить противоядием от мышьяка. Врач и известный астролог А.Энгельгардт в своей записке критиковал распространенное мнение о принадлежности бивней, называемых рогами инрога, библейскому единорогу. Врач мыслил в передовых представлениях своего времени, считая, что бивни принадлежат не мифическому единорогу, а «водяному зверю», угадывая в нем нарвала, которого наблюдают с кораблей, а находят «те их роги по времени с частью головной кости» на побережье северных морей. Однако А.Энгельгардт еще считал, что кость инрога (нарвала) обладала универсальными лечебными свойствами. В 1669 г. новое «поколение» царских врачей «кость морскова зверя» уже рассматривала как медицински бесполезную (62, с. 125—132).

Любопытно, что по времени угасание интереса к единорогу как русскому государственному символу совпадает с утратой бивнем нарвала, принимаемого за рог мифического единорога, ореола универсального медицинского средства. Если учесть, что астрологическое понимание единорога как «управителя» Руси и лечебное использование его рога (в действительности — бивня нарвала) затухало при Алексее Михайловиче под влиянием одних и тех же людей (врачей-астрологов), то такое совпадение не будет совсем неожиданным.

Итак, не позже 50—70-гг. XV в. на Руси получила распространение инициативная или часовая астрология, по которой в быту регулировалась деятельность людей (хотя трудно сказать, насколько широко). Отличительной особенностью было в ней свойство Сатурна как планеты, несущей добро (в западной традиции, восходящей к Птоломею, Сатурн нес зло). На государственном уровне при Иване III, покровительствовавшем сокровенным учениям, эти астрологические знания могли быть увязаны с интересами политического характера, отражавшими представления об «управлении» территорией Руси, включая Москву и Новгород, зодиакальным знаком Козерога и планетой Сатурн. При условии древнерусского отождествления Козерога с образом единорога и понимания Сатурна как планеты, несущей добро, символ единорога становился добрым тотемом государства, передающим ему свои положительные качества: могущество, воинскую славу и доблесть, чистоту и непорочность, освященность авторитетом Библии и Иисуса Христа. В XVI в. такое отношение к символу единорога усилилось, о чем говорит наличие документальных свидетельств этого столетия об отождествлении единорога («инорога») с зодиакальным Козерогом и осознании того, что знак Козерога и его главная планета Сатурн являются

космическими управителями Руси и Москвы. Действительно, единорог при Иване IV становится его личной эмблемой, соперничающей с двуглавым орлом в качестве общегосударственного символа (1, с. 118; 2, с. 370; 27, с. 10). В качестве одной из основных государственных эмблем он впоследствии использовался при Федоре Ивановиче, Борисе Годунове, обоих Лжедмитриях, Михаиле и Алексее Романовых. При Алексее Михайловиче усилились контакты России с Западом, небывалого расцвета достигла астрология. Некоторые составляющие коренных астрологических воззрений были вытеснены общеевропейскими. Так, на смену древнерусской эмблеме Козерога в образе единорога пришел козел. С воцарением козла в качестве зодиакального знака Козерога стало закатываться величие единорога в качестве государственного символа уже в правление Алексея Михайловича, а при Федоре Алексеевиче этот процесс завершился. Такова астрологическая судьба единорога как популярной государственной эмблемы XV—XVII вв.

ПРИМЕЧАНИЯ

Библиографический список

[1] Спасский И.Г. Монетное и монетовидное золото в Московском государстве и первые золотые Ивана III // Вспомогательные исторические дисциплины. Л.: Наука, 1976. Вып. 8.

[2] Татищев В.Н. История Российская. М.—Л., 1962. Т. 1.

[3] Соболева Н.А. Российская городская и областная геральдика XVIII—XIX вв. М., Наука, 1981.

[4] Воронин Н.Н., Лазарев В.Н. Искусство среднерусских княжеств XIII—XIV веков // История русского искусства. М.: Изд-во АН СССР, 1955. Т. 3.

[5] Белова О.В. Единорог в народных представлениях и книжной традиции славян // Живая старина, 1994, № 4.

[6] Гиршберг В.Б. Человек в знаках зодиака Изборника 1073 г. // Изборник Святослава 1073 г.: Сборник статей. М.: Наука, 1977.

[7] Святский Д.О. Астрономическая книга «Шестокрыл» на Руси XV в. // Мироведение, 1927. Т. 16.

[8] Кузаков В.К. О восприятии в XV в. на Руси астрономического трактата «Шестокрыл» // Историко-астрономические исследования. М.: Наука, 1975. Вып. 12.

[9] Тихонравов Н. Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2.

[10] Коган М.Д., Понырко Н.В., Рождественская Н.В. Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы РАН (ТОДРЛ). Л.: Наука, 1980. Т. 35.

[11] Гольдберг А.Л., Дмитриева Р.П. Филофей // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV — XVI в., часть 2. Л.: Наука, 1989.

12 Голоскевич К. Астрология в России в XV – XVI вв. и послание старца Псковского Елеазарова монастыря Филофея «На звездочетцы и на латыны». Остров, 1897.
13 Симонов Р.А. Объяснение оригинальной трактовки «качеств» хронократоров в древнерусском астрологическом тексте XV в. // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1993. Сб. 3.
14 Левин М.Б. Лекции по астрологии. Начальный курс. Часть 3. М., 1992.
15 Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. СПб., 1903.
16 Симонов Р.А. Астрологические «качества» в интерьере покоев царя Алексея Михайловича Романова // Российская астрология, 1994, № 4.
17 Турилов А.А., Чернецов А.В. Отреченная книга Рафли // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1985. Т. 40.
18 Лурье Я. С. Иван III Васильевич // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Часть 1. Л.: Наука, 1988.
19 Арсеньев Ю.В. Геральдика. Лекции, читанные в Московском археологическом институте в 1907/8 году. М., 1908.
20 Чернецов А.В. Резные посохи XV в. (работа кремлевских мастеров). М.: Наука, 1987.
21 Каменцева Е.И., Устюгов Н.В. Русская сфрагистика и геральдика. М.: Высш. школа, 1963.
22 Линд Дж. Большая государственная печать Ивана IV и использование в ней некоторых геральдических символов времен Ливонской войны // Русский исторический архив. М., 1994, № 5.
23 [Жиль Ф.] Царскосельский музей с собранием оружия, принадлежащего государю императору. СПб., 1860.
24 Русские эмали XI–XIX вв. М.: Искусство, 1974.
25 Арендт В. В. Палаш боярина Измайлова // Труды секции археологии /Институт археологии и искусствознания РАНИОН. М., 1928. Т. 4.
26 Лакиер А. Русская геральдика // Записки Имп. археологического общества. СПб., 1854. Т. 7.
27 Румянцев В. Древние здания Московского печатного двора. М., 1869.
28 Жегалова С.К. Русская народная живопись. М.: Просвещение, 1975.
29 Симони П.К. Опыт сборника сведений по истории и технике книгопереплетного художества на Руси, преимущественно в допетровское время, с XI по XVIII столетие включительно. Тексты -материалы-снимки. СПб., 1903.
30 Калугин В.В. Символика сюжетного средника (По материалам изданий XVI–XVII вв. Московского Печатного двора) // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сборник 2.
31 Клепиков С.А. Орнаментальные украшения переплетов конца XV — первой половины XVII вв. в рукописях библиотеки Троице-Сергиева монастыря // Записки Отдела рукописей ГБЛ. М., 1960. Вып. 22.
32 Маясова Н. Памятник с Соловецких островов. Икона «Богоматерь боголюбская с житиями Зосимы и Савватия» 1545. Л., 1969.

33 Подобедова О.И. Московская школа живописи при Иване IV. М.: Наука, 1972.
34 Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе. Ч. 2. Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1910.
35 Симонов Р.А. Древнерусские значения понятий, восходящих к понятию «математика» // Историко-математические исследования (ИМИ). М.: Наука, 1990. Вып. 32—33.
36 Рабинович И.М. О ятроматематиках // ИМИ, 1974. Вып. 19.
37 Буланин Д.М. Булев (Бюлов) Николай // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV—XVI в.). Часть 1. Л.: Наука, 1988.
38 Симонов Р.А. Астрология в России до «Брюсова календаря» // Урания, 1944, № 4.
39 Буланин Д.М. Стоглав // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV—XVI в.). Часть 1. Л.: Наука, 1988.
40 Симонов Р.А. Российские придворные «математики» XVI—XVI веков // Вопросы истории. 1986, № 1.
41 Белоброва О.А. Из истории древнерусской геральдической литературы // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1983. Т. 37.
42 Пекарский П.П. Наука и литература при Петре Великом. СПб., 1862.
43 Симонов Р.А. Астрология эпохи реформ. Предсказания на каждый день Вашей жизни по знаменитому Брюсову календарю // Наука и религия, 1993, № 10.
44 Белоброва О.А. Географические сочинения в России XVII века // Барокко в славянских культурах. М.: Наука, 1982.
45 Орел Российский: Творение Симеона Полоцкого / Сообщил Н.А.Сахаров. СПб., 1915. Изд. ОЛДП, вып. 133.
46 Ковтун Л.С. Русская лексикография эпохи средневековья. М.—Л., 1963.
47 Иванов П. Сборник снимков с древних печатей, приложенных к грамотам и другим юридическим актам, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. М., 1858.
48 Соболева Н.А. Русские печати. М.: Наука, 1991.
49 Арциховский А. В. Древнерусские областные гербы // Ученые записки МГУ, вып. 93. История. Кн. 1. М., 1946.
50 Богуславская И.Я. Русское народное искусство. Л.: Советский художник, 1968.
51 Белова О.В. Сексуальные мотивы в древнерусских сказаниях о животных // Эротика в русском фольклоре (в печати).
52 Прохоров Г.М. Кирилл Белозерский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV—XVI в.). Ч. 1. Л.: Наука, 1988.
53 Прохоров Г.М., Розов Н.Н. Перечень книг Кирилла Белозерского // ТОДРЛ, Л.: Наука, 1981. Т. 36.
54 Ларин Б.А. Русско-английский словарь Ричарда Джемса (1618—1619 гг.) Л.: Изд-во ЛГУ, 1959.
55 Русский мат (Антология). Для специалистов-филологов /Под ред. Ф.Н.Ильясова. М., 1994.

56 Ключевский В.О. Сочинения. М.: Мысль, 1988. Т. 2.
57 Севастьянова А.А. Записи Джерома Горсея о России в конце XVI — начале XVII веков // Вопросы историографии и источниковедения отечественной истории. М., 1974.
58 Лихачев Д.С. Лицедейство Грозного. К вопросу о смеховом стиле его произведений // Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Л.: Наука, 1984.
59 Костомаров Н. Личность царя Ивана Васильевича Грозного. М.: Книга, 1988.
60 Шмидт С.О. Заметки о языке посланий Ивана Грозного // ТОДРЛ. М.—Л.: Изд. АН СССР, 1958. Т. 14.
61 Илюханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. СПб.: Акрополь, 1995.
62 Симонов Р.А. Рог инрога // Русская речь, 1985, № 3.

М.Ю.Люстров

ЗЕМНЫЕ СРЕДСТВА ОБЩЕНИЯ С НЕБОЖИТЕЛЯМИ В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Характерной чертой религиозной жизни средневековой Европы и России было широкое распространение культа святых и мощей[1]. Церковь всегда поощряла почитание телесных останков святых. Однако, по замечанию Й.Хейзинги, «совершенно очевидно, что такая привязанность к вещественному не могла не оказывать материализирующего воздействия на веру»[2].

Действительно, культ святых мощей в Средневековье подчас находит достаточно своеобразное выражение. Примером тому является практика обращения к святым мощам с посланиями. Так, в «Истории франков» Григория Турского находим рассказ о франкском короле, заподозрившем своего сына в измене. Боясь гнева отца, принц скрывается в базилике св. Мартина, находясь там под покровительством святого. В свою очередь король, желая покарать находящегося вместе с ним убийцу своего другого сына, но боясь при этом вступить в базилику, пишет св. Мартину письмо. Это послание содержит вопрос, можно ли схватить убийцу в святом месте. При этом король пытается обмануть святого: получив разрешение св. Мартина на арест настоящего преступника, он намеревается расправиться и со своим сыном.

Автор «Рассказов из времен Меровингов» О.Тьерри замечает, что «странное послание Хильперика (короля франков.— М.Л.) отнес в Тур священник франкского происхождения Бодегизел. Письмо положили на гробницу святого, тут же положили и чистый лист, чтобы святому было на чем дать ответ. Через три дня посланный нашел лист таким же чистым. Решив, что святой Мартин отказывается от объяснения, он возвратился к Хильперику»[3].

Приведенная цитата является примером смешения двух мировоззрений: средневекового и «нового». О.Тьерри (1795–1856) интерпретирует поступок Хильперика с точки зрения своего просвещенного времени. Для историка XIX в. послание святому может показаться странным, а сама мысль о подобном обмене письмами — дикой. Для современников короля франков переписка со св. Мартином, конечно, не казалась безумием, поскольку в Средневековье не было четкого разделения между земной и небесной иерархией.

Первая плавно переходила во вторую[4]. Подобно тому как подданный франкского короля имел право обратиться к нему с посланием, сам король мог написать письмо святому, от которого он в данную минуту зависел.

Церемония передачи письма св. Мартину повторяется в России XVII в. В 1652 г. из Москвы в Соловецкий монастырь отправилось посольство, возглавляемое Новгородским митрополитом, а после этой поездки патриархом Никоном. Цель посольства была вполне прагматичной: перевезти в Москву мощи убитого митрополита Филиппа. Однако отправлению мощей из Соловецкого монастыря предшествовало ознакомление святого с письменным приглашением в Москву. Подобно тому как в течение трех дней посланец франкского вождя ждет ответа св. Мартина, царский посланец Никон кладет «святому Филиппу митрополиту в раку на святые его честные перси» царское письмо, а через три дня зачитывает его перед большой аудиторией[5].

Вместе с тем цель, преследуемая русским царем, отличается от цели франкского короля. Алексею Михайловичу не нужно просить у святого разрешения на злодеяние, не нужно ему и оправдываться за совершенное убийство. Царь хочет вымолить прощение за преступление своего предшественника, другого русского царя — Ивана Грозного. При этом царь Алексей видит своим долгом просить извинения не только за Ивана. Кровь праведника была пролита божьим помазанником независимо от имени, Алексей Михайлович стремится искупить общую царскую вину.

Таким образом, послание царя Алексея Михайловича связано с посланием короля франков верой в возможность «достучаться» до святого и совпадениями ритуального характера (оба помазанника посылают к материальным останкам святого посольства). Значительно ближе послание митрополиту Филиппу подходит к письму византийского императора Феодосия к св. Иоанну Златоусту, в котором Феодосий просит у святого прощения за преступления своей матери. Как и в случае с митрополитом Филиппом, послание императора было написано и отправлено уже после смерти святого. При этом причиной смерти обоих святителей стал конфликт с согрешившим монархом: если Филипп укорял Ивана Грозного, то Иоанн заступился за вдову Феогноста, когда императрица Евдоксия беззаконно отобрала у нее роскошный сад. Заступничество лишь раздражило императрицу, жестоко покаравшую святого. При императоре Феодосии и патриархе Прокле святые мощи Иоанна Златоуста из Каманов были перенесены в Константинополь.

В своем послании Алексей Михайлович пытается воспроизвести византийскую ситуацию: само посольство к мощам митрополита Филиппа есть не что иное, как повторение посольства императора Феодосия. Находя в России отражение византийской истории, царь

Алексей Михайлович выявляет новых героев уже разыгрывавшейся ранее трагедии. Место преступного царя, занимаемое матерью Феодосия, отводится русскому царю Ивану Грозному, невинной жертвой становится митрополит Филипп, а сам Алексей Михайлович рассматривает себя как нового Феодосия.

В послании к мощам митрополита Филиппа Алексей Михайлович сознательно ориентируется на аналогичное послание Феодосия. В грамоте русского монарха казанскому воеводе князю Одоевскому читаем: «И подаровал нам Бог Великому Государю великого солнца: якоже древле царю Феодосию пресветлого солнца Иоанна Златоустого возврати мощи, так и нам даровал Бог исцелителя, нового Петра и второго Павла, и второго Златоуста, великого пресветлого солнца Филиппа, Митрополита Московского и всея России чудотворца, возвратити мощи»[6].

При этом послание добродетельного царя невинноубиенному праведнику представляет собой часть некоего действа. В церемониальном обществе, каковым являлась Россия в XVII в., такого рода произведения становились частью этикета, непременным условием ритуала встречи мощей святителя, а значит и восстановления справедливости.

Вместе с тем ситуация отправления послания к материальным останкам святого находит отражение в европейской и русской литературе. В русском «Сказании о Вавилоне» послы отправляются в мертвый город с тем, чтобы «испытати знамение» у гроба трех отроков. В немецкой же версии сказания Александрийский епископ Апполинарий посылает в Вавилон некоего боголюбивого мужа с тем, чтобы он испросил у покойных отроков частицу мощей для нового храма. Разумеется, посланец несет грамоту, в которой изложена просьба епископа. Процедура передачи письма выглядит следующим образом: подобно посыльному франкского короля, посланец епископа хочет положить грамоту на гроб отроков, но святой, лежащий посередине, протягивает руку и берет свиток. Затем отроки отвечают на послание: гонец уносит частичку мощей[7] (так же ведет себя св. Александр Невский в описанном в житии князя посмертном чуде: он сам берет духовную грамоту; однако причины, побудившие святых отроков и св. Александра Невского взять бумагу различны, об этом ниже).

Таким образом, жизненная ситуация отражается в литературе. Святые отроки действуют так, как им пристало поступать: если посольство Алексея Михайловича рассматривало отсутствие реакции св. митрополита Филиппа как согласие отправиться в Москву, то отсутствие ответа на письмо короля франков интерпретировалось современниками как нежелание святого общаться с жестоким монархом. Поведение отроков оказывается в той же системе, что и поведение св. Мартина. Святой не мог не ознакомиться с послани-

ем. Другое дело, что он был вправе не реагировать на обращение. Поэтому св. Мартин промолчал, а отроки выполнили просьбу Аполлинария.

Итак, в средневековой Европе и России мы можем наблюдать отсутствие четкой границы между земным и небесным мирами. Именно поэтому святые, чьи материальные останки являлись предметом поклонения, могли становиться адресатами вполне «земных» посланий[8].

Вместе с тем в русских средневековых памятниках можно обнаружить случаи устного общения живых со святыми, совсем недавно стоящими на пороге смерти. В таких диалогах святой начинает разговор, находясь на этом свете, а заканчивает, уже перейдя черту, разделяющую живых и умерших. При этом продолжение общения усопшего святого с живыми представляется автором как чудо, доказывающее святость героя. Указания на такого рода чудеса отличают описание смерти святого от рассказа о благочестивой смерти национального героя, святым не ставшего. В этом смысле интересным кажется сопоставление содержащихся в древнерусских памятниках повествований о смерти Дмитрия Донского и Алексея Человека Божия.

Средневековые произведения, описывающие переход святого (или человека, претендующего на святость) из одного мира в другой, могут содержать этикетные разговоры умирающего и окружающих его людей. Так, в «Слове о житии и о преставлении Великого князя Димитрия Ивановича, царя Руськаго» подробно рассказывается о предсмертных минутах Дмитрия Донского. Дмитрий Иванович обращается с речью ко всем чадам, домочадцам и боярам, которые молча его выслушивают. Сразу после смерти князя «вступает» княгиня: «княгиня мертва на постели лежаща восплакася горким гласом»[9]. В этой церемонии каждый человек исполняет свою «партию» в положенное время, границами этих монологов является момент смерти князя. Именно поэтому автор четко отмечает переход московского князя в иной мир: «... и благослови их и пригнув руце свои к персем, и тако предает святую и непорочную душю в руце истиннаго Бога ... Тело же его честное на земли остася, а святая его душа в небесные кровы вселися»[10]. Наступившая смерть предполагает неподвижнось и «онемение» героя. Если Дмитрий Донской, произнеся положенные слова, умирает, то княгиня напротив оживает, прерывает уподобляющее ее мертвому молчание и начинает говорить.

Дмитрий Донской ведет себя как святой (хотя таковым он был признан лишь в XX в.): закончив говорить, он складывает руки на груди, «егда преставися, ...просветися лице его яко ангелю»[11]. По тем же признакам в «Житии Алексея Человека Божия» устанавливается святость главного героя. Однако обстоятельства жизни князя

Дмитрия и св. Алексея, прижизненная слава первого и безвестность второго определяют различия в описании их смерти.

В отличие от Дмитрия Донского, никем не узнанный св. Алексей умирает в одиночестве. После смерти он оставляет послание, открывающее тайну его происхождения. Как и Дмитрий Донской, св. Алексей вступает в разговор с остающимися на этом свете, но его слова должны дойти до окружающих лишь после кончины. В Троицкой редакции жития жена св. Алексея восклицает: «Горе мне, пустыннолюбивая горлице, колико лет желах и слышати хотящи глас твои или беседу твою...»[12]. Хартия заменяет собой традиционную предсмертную речь. Избегая возможности беседовать с родителями при жизни, св. Алексей пишет письмо, выполняющее функцию предсмертного обращения Дмитрия Донского.

В отличие от «Слова», в котором после смерти князь уже не может вступить в общение с окружающими, в разных редакциях «Жития» мощи св. Алексея рассматриваются как способный на некое действие собеседник. В редакции «Златоструя» Евфимиан, увидев в руке покойного хартию, хочет прочитать ее, однако «он (Алексей.— М.Л.) же не пусти ея» (заметим, что святой не просто не разжал руку, но именно «не пусти», не захотел отдавать послание). Тогда «вставша же царя и архиепископов и вси церкви мужи сташа пред одром». И только после общей просьбы св. Алексей «вдает им хартию»[13].

В «Четьих Минеях» св. Димитрия Ростовского автор фактически нивелирует границу между живым человеком и святыми мощами: «Та же царь с патриархом колена преклониша и святыя мощи лобызаша, глаголаста с слезами к нему, аки к живому»[14].

Таким образом, в отличие от Дмитрия Донского, смерть св. Алексея не помешала ему продолжать общение с живущими. Описываемое во всех редакциях «Жития Алексея Человека Божия» чудо демонстрирует веру средневекового человека в возможность *разговора* со святым после его смерти. В то время как франкский король, византийский император, русский царь и монархи из повестей о Вавилоне общаются со святыми мощами на расстоянии, посылают им грамоты, св. Алексей реагирует на устную просьбу.

Примеры посмертного общения со святыми можно обнаружить и в западноевропейских средневековых памятниках. Так, епископ св. Вааст для своего погребения выбрал деревянную молельню на берегу реки Креншон. Его выбор был связан с существовавшим тогда законом, в соответствии с которым «ни один усопший не может покоиться внутри городских стен». После смерти епископа в 540 г. его прижизненное желание не было выполнено. Когда носильщики пытались отнести покойного в указанное им место, тело стало неимоверно тяжелым и поднять его не представлялось

возможным. Архипресвитер Скопильон увидел в этом нежелание св. Вааста покидать стены города и *попросил* святого повелеть отнести его мощи на давно приготовленное место. «И *тотчас* тело умершего стало легким, и носильщики смогли без труда отнести его к месту погребения, подобавшему служителю Божьему, в церкви, справа от алтаря, где он сам совершал богослужения»[15].

Представленный сюжет похож на историю Алексея Человека Божьего. При жизни и св. Вааст, и св. Алексей скрывают о себе истину: св. Алексей, выдавая себя за нищего, таит свое происхождение и свою святость, св. Вааст — свою святость. Св. Алексей живет подобно многочисленным нищим, получившим приют у Евфимиана, св. Вааст, подобно всем священникам, выбирает себе место погребения за стенами города. Правда узнается после смерти, когда и св. Вааст, и св. Алексей вступают в общение с живыми священнослужителями: тело св. Вааста изменяет свой вес, тело св. Алексея разжимает руку, держащую хартию.

После смерти святые хотят донести до живых некую информацию: св. Алексей — рассказать тайну своего происхождения, св. Вааст — указать на место своего захоронения (тем более, что место это уже было определено Скопильоном). Однако сами формы посмертного общения святых с живыми в различных текстах могут повторяться. Так, чудесное утяжеление тела святого сопровождает его отказ исполнить распоряжение живых. Например, в Четьих Минеях (27 января) рассказывается о посольствах императора Феодосия к мощам Иоанна Златоуста. Пытаясь выполнить приказ о возвращении святого в Константинополь, посланцы не смогли поднять тело. Однако после ознакомления с молебным посланием императора Златоуст не стал препятствовать посольству выполнить свое поручение[16]. В свою очередь Алексей Человек Божий находит иной способ общения с живыми. Его реакция на просьбу связана не с отказом отправиться на новое место, а с передачей хартии. Приведенный материал показывает, что послания играли значительную роль в общении усопших святых с живущими. Но если в рассмотренных случаях адресатом послания оказывался святой, то из «Жития Алексея Человека Божия» следует, что св. Алексей являлся как адресантом (при жизни), так и «посыльным» (после смерти).

Таким образом, общение со святыми после их смерти могло осуществляться *как на письме, так и устно*. В первом случае материальным останкам святого отправлялось послание, на которое святой мог отвечать или не отвечать, во втором — к мощам обращались устно и при этом на просьбу живых следовал немедленный ответ. Подчас может показаться, что ответ святого избыточен, что, например, описание неоднократно повторяемой в «Житии Алексея Человека Божия» просьбы клира дать хартию и реакции св. Алек-

ся излишни. Однако цель рассказов о св. Ваасте и св. Алексее состоит в том, чтобы представить героев святыми[17], ответ на просьбу живых является *знаком* святости, посмертным чудом.

Действительно, если послания отправлялись уже канонизированным святым, то устные просьбы воссылались в тот момент, когда святость адресата еще не была признана официально. Молчание признанных святых на письменную просьбу нисколько не вызывало сомнения в их святости и воспринималось как чудесное, поскольку таким образом адресат выражал свое отношение к просьбе. Св. Вааст, св. Алексей или св. Александр Невский посмертным чудом доказывали свою святость.

Итак, смерть святого в средневековой Европе и России не становилась препятствием для общения между ним и живыми. Само это общение проходило в привычных для живых формах: письменно и устно. При этом выбор формы обращения определялся расстоянием, отделяющим мощи святого от адресанта. Мощи св. Мартина, св. Иоанна Златоуста, св. Филиппа, святых отроков находились далеко от авторов посланий, в то время как св. Вааст или св. Алексей пребывали недалеко от клира. На основании представленных текстов можно сделать вывод, что в литературных произведениях (например, в повестях о Вавилоне) святые отвечают живым, тем самым совершая чудеса, в то время как в хрониках или деловых документах (таких, как «История Франков» Григория Турского или «Молебное послание» Алексея Михайловича) святой никак не реагирует на просьбу. Однако все эти истории представлялись средневековым автором как истинные, а возможность святого вступить в привычное общение у средневековых людей не вызывала сомнений.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 См.: Воше А. Средневековая религиозность VIII–XII вв. // Идеология феодального общества в Западной Европе: проблема культуры и социально-культурных представлений Средневековья в современной зарубежной историографии. Реферативный сборник. М., 1980; Никольский Н. Реформа Никона и происхождение раскола // Три века. Россия от Смуты до нашего времени. М., 1912. Т. 2.

2 Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., 1995. С. 167.

3 Тьерри О. Рассказы из времен Меровингов. СПб., 1994. С. 128–129.

4 ОР РГБ. Ф. 256. № 336. Л. 11.

5 Ле Гофф Ж. Цивилизация Средневекового Запада. М., 1992. С. 143.

6 Акты, собранные в библиотеках и архивах российской императорской Археографической экспедиции Академии наук. СПб., 1836. Т. 4. С. 492.

7 Веселовский А.Н. Отрывки Византийского эпоса в русской «Повести о Вавилонском царстве» // Славянский сборник. СПб., 1876. Т. 3. С. 122–165.

[8] Возможность общения со святым после его смерти А.Я.Гуревич объясняет тем, что «паства и святой образуют единое сообщество, в пределах которого циркулируют блага — молитвы, чудеса, дары», и это не дает право ни одной из сторон прекратить общение (Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 75). Однако это касается местных святых. В своей «объяснительной записке» о царской и патриаршей власти, представленной на Соборе 1666 г., Александрийский патриарх Паисий и Антиохийский патриарх Макарий пишут: «...царь Феодосий малый писа к святейшему Кириллу патриарху Александрийскому и ко Иоанну Златоусту, абие и оба послушаше повеление царева, иже призваша их приити к царствующему граду, и приидоша, един жив, а другой усопший» (Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. М., 1996. Т. II. С. 245. (Репринтное воспроизведение издания: Сергиев Посад, 1912)).

[9] Поведание и сказание о побоище Великого князя Димитрия Донского. Б/в. д. Издан. Н. Снегирева. С. 94.

[10] Там же. С. 94.

[11] Там же. С. 94.

[12] Адрианова-Перетц В.П. Житие Алексея Человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917. Тексты. Троицкая редакция. С. V.

[13] Там же. Редакция Златоструя. С. II.

[14] Там же. Редакция Четьих Миней Св. Димитрия Ростовского. С. XI.

[15] Арьес Ф. «Человек перед лицом смерти». М., 1992. С. 65–66.

[16] Димитрий Ростовский. Жития святых. Киев, 1695. 27 января. Правда, утяжеление тела может рассматриваться не только как знак святости (см.: Гуревич А.Я. Культура и общество Средневековой Европы глазами современников. М., 1989. С. 202).

[17] Святость героев подчеркивается умильностью самого тона рассказа, что замечалось исследователями: С.С.Аверинцев говорит о «слезности» этой легенды (Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 262); E. Salin замечает, что рассказ о св. Ваасте «est plein d'humilité» (Salin E. La Civilisation mérovingienne. Paris, 1949. V. 2. P. 35).

В.А.Бронштэн

НОВЫЕ СПИСКИ ВИРШЕЙ НА РОЖДЕНИЕ ПЕТРА I И ПОПЫТКА ИХ КЛАССИФИКАЦИИ

До самого последнего времени были опубликованы лишь четыре текста виршей к рождению Петра I, сочиненных, по одной версии, Симеоном Полоцким, а по другой — им же совместно с Епифанием Греком (по мнению большинства исследователей, здесь имеется в виду Епифаний Славинецкий).

Первая по времени публикация виршей была сделана И.П.Сахаровым в 1841 г.[1] со ссылкой на списки с рукописи П.Н.Крекшина, сделанные К.Т.Карповым и П.Н.Власовым.

Год спустя этот же вариант виршей (с небольшими разночтениями) был опубликован Н.А.Полевым[2], со ссылкой на И.П.Сахарова. В обоих публикациях приводятся не только вирши, но и «Сказание о зачатии и рождении Петра I», частью которого они являются. Это вариант виршей содержит 31 строку. Авторами виршей названы Симеон Полоцкий и Епифаний Грек.

Третья публикация виршей была осуществлена в 1876 г. архимандритом Леонидом (Л.А.Кавелиным)[3]. По содержанию вариант Леонида значительно отличается от варианта Сахарова-Полевого: в нем уже 48 строк. Как сообщает Леонид, опубликованный им список заимствован из принадлежащего ему, Леониду, рукописного летописца, составленного, по его словам, Сильвестром Медведевым по повелению царевны Софьи и продолженного неизвестным лицом после ареста Медведева (в 1689 г.) до 1705 года. Оба варианта будут приведены ниже. Необходимо отметить, что местонахождение летописца, использованного Леонидом, пока установить не удалось.

Другой список варианта Леонида был описан в работе И.А.Жаркова[4] как составная часть Последнего продолжения Нового летописца (ППНЛ). Этот манускрипт был еще раньше, в 1825 г., описан К.Ф.Калайдовичем и П.М.Строевым[5] в числе рукописей из библиотеки графа Ф.А.Толстого. С 1830 г. он находится в отделе рукописей Государственной публичной библиотеки (ныне — Российской национальной библиотеки, РНБ) и имеет шифр 0.IV.142, лл. 143 об.—145. Автор виршей в этом списке не указан. Вирши расположены между сведениями о сыновьях царя

Алексея Михайловича Федоре, Иване и Петре с одной стороны, и сообщением о восшествии на престол Федора Алексеевича с другой[6]. Текст виршей из этого списка ни в одном из описаний не приводится, но сличение его с вариантом Леонида, произведенное по просьбе автора Г.П.Матвиевской, показало наличие лишь небольших разночтений (они будут перечислены ниже).

Судя по водяным знакам на бумаге, список РНБ был вписан в ППНЛ не ранее 1697 г., а по описываемым событиям — не позднее 1703 г.

В 1969 г. И.Ф.Голубев[7] опубликовал еще один список виршей, найденный им в Государственном архиве Калининской (ныне Тверской) области (ГАКО) за номером 1759. От также близок к варианту Леонида и содержит 46 строк. Отсутствуют следующие две строки:

Победитель прииде и хощет отмстити,
Царствующий оный град ныне свободити.

Все остальные расхождения списка ГАКО с текстом, опубликованным Леонидом, приведены в работе И.Ф.Голубева. Список ГАКО входит в состав конволюта XVII–XVIII вв., причем, как установил Голубев, он был внесен в конволют между 20 мая и 3 июля 1712 г.

Таким образом, до начала наших поисков были опубликованы три варианта виршей: вариант Сахарова-Полевого, вариант Леонида и вариант ГАКО. Описанный И.А.Жарковым список мало отличается от варианта Леонида.

Новые списки виршей

В апреле 1994 г. автор этой статьи обнаружил в отделе рукописей Российской государственной библиотеки (РГБ, б. ГБЛ) еще один, пятый по счету список виршей, включенный переписчиком в рукописную копию «Букваря» Ф.П.Поликарпова, изданного в 1701 г. (в самом издании «Букваря» этих виршей нет). Данная копия относится к фонду Оптиной пустыни (ф. 214, № 86). На л. 10 имеется дата — апрель 1727 г. Хотя вирши занимают лл. 177 об.—179, нет оснований считать, что переписчик писал эту копию больше года. Поэтому 1727 г. можно считать годом записи данного списка виршей в копию «Букваря».

В списке РГБ 47 строк, в их числе и обе строки, пропущенные в списке ГАКО, но зато пропущена 18-я строка (по списку Леонида).

В августе 1994 г. в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА) нам удалось обнаружить толстый том «Истории Петра I», написанной П.Н.Крекшиным в 1742 году. Год обозначен

в заголовке этого произведения, полный текст которого приводим ниже:

«Краткое описание блаженных дел Великого государя императора Петра Великого, самодержца Всероссийского, собранное чрез недостойный труд последнейшего раба Петра Крекшина, дворянина Великого Новаграда. Том первый, содержащий в себе частей четыре в царствующем граде Святого Петра ... дня 1742 года» (для даты оставлено место, но оно не заполнено).

В этом произведении (РГАДА, ф. 17, оп. 1, д. 167), начиная с л. 53, идет текст «Сказания о зачатии и рождении Петра I», во всем тождественный публикациям Сахарова и Полевого. На л. 63 мы находим вирши, написанные в подбор. Их текст, за исключением нескольких разночтений, приведенных ниже, сходен с вариантом Сахарова-Полевого.

Список Крекшина и есть первоначальный вариант виршей. С него, очевидно, снимали копии Карпов и Власов, чьи списки затем использовал Сахаров.

В конце одной из глав (л. 184) имеется подпись: «Сего благочестивого и великого государя императора Петра Перьваго самодержца Всероссийского всеподданнейший раб Великого Новагорода...» (далее не дописано). Ниже указана дата: «От сотворения мира 7250: по Рождестве Христове 1742: В тот год индикт 5. Крут Солнцу 26. Круг Луне 30». История Петра доведена в этом томе до 1705 года.

В начале сентября 1994 г. в рукописи РГАДА под названием «Русский летописец» (ф. 181, № 542, лл. 159—161) мы обнаружили седьмой по счету список виршей, полностью совпадающий с вариантом Леонида (даже без разночтений). Автор виршей не указан. Летописец охватывает события 1618—1681 гг. и заканчивается рождением Ильи Федоровича (сын царя Федора Алексеевича, родился и умер в июле 1681 г.).

Спустя две недели после этой находки автор нашел там же, в РГАДА, рукопись под названием «Краткая сказания» (ф. 201, д. 99, лл. 113 об.—114 об.), содержащую вирши, 48 строк. В той же рукописи имеется «Сказание о зачатии и рождении великого государя императора Петра Великого...» (лл. 52—58 об.), затем рассказывается о кончине царя Алексея Михайловича, о правлении Федора, его смерти, бунте стрельцов, о правлении Софьи. Сказание заканчивается делом Соковнина и Цыклера (1697 г.). Виршам предшествует предисловие (частично в стихах), как в варианте ГАКО. Вообще данный список ближе всего именно к варианту ГАКО.

Однако эта рукопись более поздняя, чем предыдущие. В ней сообщается уже и о смерти Петра (1725 г.). На л. 267 имеется надпись: «1750 году декабря 13 списана в Кяхтинском форпосте».

Как известно, Кяхтинский форпост был в те годы важным пограничным пунктом с Китаем, здесь в 1727 г. был заключен Кяхтинский договор о границе и условиях торговли России с Китаем. Очевидно, переписчик служил в Кяхте и переписал там «Краткую сказанию», но с какого оригинала, он не указывает.

Перейдем к анализу содержания виршей.

Краткий вариант

Краткий вариант виршей (31 строка) содержится в томе «Истории Петра» Крекшина (1742 г.), в восходящих к нему списках Карпова и Власова и в основанных на них публикациях Сахарова и Полевого. Приводим его текст по рукописи Крекшина.

Вчера преславный Царьград от турков пленися,
Днесь начало избавления ему преславное явися.
О, Константине граде, зело веселися!
И святая София царица[1] торжественно веселися[2]:
[3]Преславный ныне[3] нам родися царевич
Великий князь Московский и Всея России
Петр Алексеевич, начало спасения!
Ты, царствующий граде Москво, просветися:
Ибо радость в ину велия[4] вселися!
Укрепит твоя стены окрест огражденны
Багрянородный царский сын:
Петр бо нарицается камень.
Храбр и страшен и врагам сопротивен
Имати быть. Похвала вечна Россианом,
Сим утвердися. Петр есть камень щастия России,
И камень точащий воду живу, иже жаждущие
Имать напоити, утвердить церковь,
Прославить Россию[5].
И ты, планета Арис, и Зевес веселися!
Во велие[6] бо сияние царевич родися.
Четвероугольный аспект произыде.
Яко царевич царствовати имати,
И четвероконечие планеты знамя прославляет;
Яко четырьмя[7] частями мира[7] обладает
О Бога седмь планет естественно дадеся:
Лучший бо протчих в действе обретеся,
Храбрость, богатство, на них почивает
И на главу цесарский венец возлагает.
Радуйся днесь, царь православный,
Зане родися тебе сын православный[8]
Купно с царицей многолетны пребудете.

Разночтения: [1]церковь (С, П); [2]радуйся (С, П); [3]Се бо Преславный ныне (С); Се бо преславный (П); [4]велия вьну (С); велия сыну (П); [5]до конец вселенныя (С, П); [6]В ваше (С, П); [7]четверьми части морь (С, П); [8]избранный, преславный (С, П); в оригинале зачеркнуто карандашом и на полях исправлено на «избранны». (С — публикация Сахарова, П — публикация Полевого).

Поясним значение употребленных в виршах астрономических символов. Планеты Арис (Марс) и Зевес (Юпитер) в день рождения Петра располагались в 90 градусах от Солнца, по обе стороны от него. Такое расположение в астрономии называется квадратурой, в виршах же оно именуется «четвероугольным аспектом».

Вариант Леонида

Воспроизводим здесь полностью вариант Леонида, как с целью указания разночтений во вновь обнаруженных списках, так и для облегчения сравнения его с кратким вариантом.

Радость [1]велию месяц май ныне явил есть:
Яко [2]нам царевич Петр яве ся родил есть[2].
Вчера преславный Царьград от турков[3] пленися:
Ныне избавление преславно явися.
Победитель приде и хощет отмстити,
Царствующий оный[4] град ныне свободити.
О Константине граде! зело веселися!
И Святая [5]София церкве[5] — просветися!
[6]Православный родися ныне нам[6] царевич.
Великий князь московский Петр Алексеевич;
Тщится [7]благочестием вас украсити[7],
И всю бусурманскую мерзость[8] низложити.
И ты, царствующий граде Москво, просветися:
Ибо радость велия в тя вселися.
Укрепи твои стены, окрест огражденны,
[9]Багрянородный царск[9] сын, Богом возжеланный!
Петр бо[10] нарицается — камень утвержденный.
[11]Утвердити врата царевич нарожденный[11]
Храбр и страшен явится[12] врагом сопротивным;
Окаменован[13] в вере именем предивным,
Украшение царско[14], утеха родися;
Родителем похвала вечно утвердися.
Возлюблен быв[15] от отца Иосиф юнейший:
И сей отцем любим есть царевич малейший.
И[16] малейший Вениамин братии возлюбися:
А Петр юнейший [17]братома любезен[17] явися.
Петр есть камень счастия[18] и камень бесценный,

Во утверждение церкве Богом украшенный.
И ты, [19]плането Арес[19] и Зевес веселися:
В ваше[20] бо сияние царевич родися.
Во четвертоугольный[21] аспект произыде
Царевич, царствовати[22] во своя прииде[22].
[23]Четвероконечное знамя прояваяет,
Яко четырма частьми мира обладает.
От Бога [24]сей планете естество[24] далеся[25]:
Лучши[26] бо прочих планет в действе обретеся.
Храбрость, богатство, слава на ней[27] почивает,
И на главе царской венец полагает.
Радуйся днесь[28], царь православный!
Зане родися тебе сын преславный!
Купно со царицею многолетен буди,
И с чады твоими[29] здрав всегда пребуди,
И со своим[30] царевичем новорожденным[31],
С Петром Алексеевичем, ныне просвещенным!
Яко да покориши [32]всю иноплеменную силу[32],
Вся страны [33]же и царства под[33] твою державу!
Да род третий и четвертый даст тебе Бог[34] зрети,
И престол [35]непоколебим во веки[35] смотрети!

Для удобства слева проставлены номера каждой пятой строки. Приводим далее разночтения (ОП — Оптина пустынь, ПП — ППНЛ).

Разночтения: [1]такову велию (ОП); [2–2]Петр царевич рожден, есть (ОП); [3]турок (ОП); [4](отсутствует) (ОП); [5–5]церковь София (ОП); [6–6]Преславный нам ныне родися (ОП); [7–7]нас благочестием укрепити (ОП); [8]ересь (ОП); [9–9]Благородный царевич (ОП); [10](отсутствует) (ОП); [11–11](Строка пропущена) (ОП); [12]явися (ОП); [13]каменован (ОП); [14]царское и (ОП); [15](отсутствует) (ОП); [16](отсутствует) (ОП); [17–17]братолюбезен (ОП); [18]сщастия (ОП); [19-19]планета Арис (ОП, ПП); [20]Вопше (ПП); [21]четвероугольный (ОП); [22–22]произыде (ОП); [23]В четвероконечное (ОП); [24–24]седмь планет естественно (ОП, ПП); [25]дадесять (ОП); [26]Лучи (ОП); [27]нем (ОП); [28]днесь весело (ОП, ПП); [29]своими (ОП, ПП); [30]с тоим (ОП); [31]нарожденным (ОП); [32–32]вечною славу (ОП); [33–33]и церкви по (ОП); [34]Бог тебе (ОП); [35–35](отсутствует) (ОП).

Обращаем внимание читателей на то, что список ППНЛ содержит сравнительно мало разночтений с вариантом Леонида, причем за одним исключением все они повторяются в списке Оптиной пустыни. Русский летописец же, как уже было сказано, не содержит их вовсе. Учитывая, что летописец, использованный Леонидом, Русский летописец и ППНЛ были составлены в период между

1681 и 1705 гг., а вирши были вписаны в эти рукописи, скорее всего «по горячим следам», т.е. вскоре после их поднесения царю Алексею Михайловичу (29 июня 1672 г.), следует считать эти тексты более ранними по сравнению со списком Оптиной пустыни, не только потому что последний датирован 1727 годом, но и по содержанию.

О связи между вариантом Леонида и кратким вариантом будет сказано ниже.

Вариант ГАКО

Вариант ГАКО близок к варианту Леонида, но имеет с ним около 50 разночтений, перечисленных в работе И.Ф.Голубева, а также две пропущенных строки (5-ю и 6-ю). Поскольку работа И.Ф.Голубева опубликована недавно и доступна исследователям, мы не будем здесь приводить вариант ГАКО. Приведем лишь перечень разночтений с ним в списке «Краткая сказания» (КС), о котором говорилось выше. Пятая и шестая строки выглядят в списке КС так:

Победитель прииде хощет отмстити,
Царствующий град свободити.

Остальные разночтения будем описывать так: укажем номер строки (по тексту Леонида), написание в варианте ГАКО и — через тире — в тексте КС.

Разночтения ГАКО — КС: 8) соборная церкви — церкви; 9) Преславный — Преславны; 12) бусорманскую ересь — бусурманскую ересть; 13) град Москва — граде Москво; 14) святая великая ныне — велия в тя; 15) Укрепит — Укрепи; огражденный — огражденны; 16) вожделенный — вожделенны; 17) оутвержденный утвержденны; 18) новорожденный — новорожденны; Утвердит — Утверди; 19) Храбрый — Храбры; 21) сутеха — успеха; 22) родителем похвала — родителей похвалой; 24) Возлюблен — Возлюбленны; малейший — малейши; 25) Малейший — Малейши; 26) Петр — А Петр; 27) бесценный — бесценны; 28) оутверждение — утверждение; водруженный — украшенны; 29) плането Аррис — планета Арсис; 30) во наше — в ваше; 31) Четвероугольный — В четвероугольный; 33) Четверроконечный — Четвероконечны; 34) четырми частьми — четырьмя властями; 35) От Бога сей планете естество — У Бога седмь планет естественно; 36) лучши — лучше; 37) поживает — почивает; 38) царский — царску; 39) Радуйся днесь — Радуйся днесь весело; 44) Петром — Петром; С новопросвещенным — сыном просвещенным; 46) вся страны же и царства под — И славу вся

царства и страны по; 47) третий — трети; четвертый — четверты; 48) во веки смотрети — смотрети.

В обоих списках в конце стоит слово «Аминь». Как видим, переписчик списка КС не пишет в конце причастий букву й; с этим связано 13 разночтений. Точно так же он пишет *укрепи* вместо *укрепит*, *утверди* вместо *утвердит*.

Из двух списков варианта ГАКО более ранним следует считать опубликованный Голубевым, причем не только потому, что он был записан на 38 лет раньше списка КС, но и по некоторым другим признакам: явным ошибкам или опискам в списке КС (*планета Арсис* вместо *Аррис*, *сыном просвещенным* вместо *новопросвещенным*) и некоторым попыткам редактирования текста.

Об авторстве виршей

Авторство виршей указывается в разных источниках по-разному. Крекшин, а за ним Сахаров и Полевой, приводя «Сказание о зачатии и рождении Петра I», органической частью которого (в их текстах) являются вирши, указывают двух авторов: Симеона Полоцкого и Епифания Грека (Славинецкого). Эти же авторы указаны в списках ГАКО и КС.

В списках Леонида и Оптиной пустыни автором виршей указан один Симеон Полоцкий. Наконец, в списке ГПНЛ и в Русском летописце автор вообще не указан.

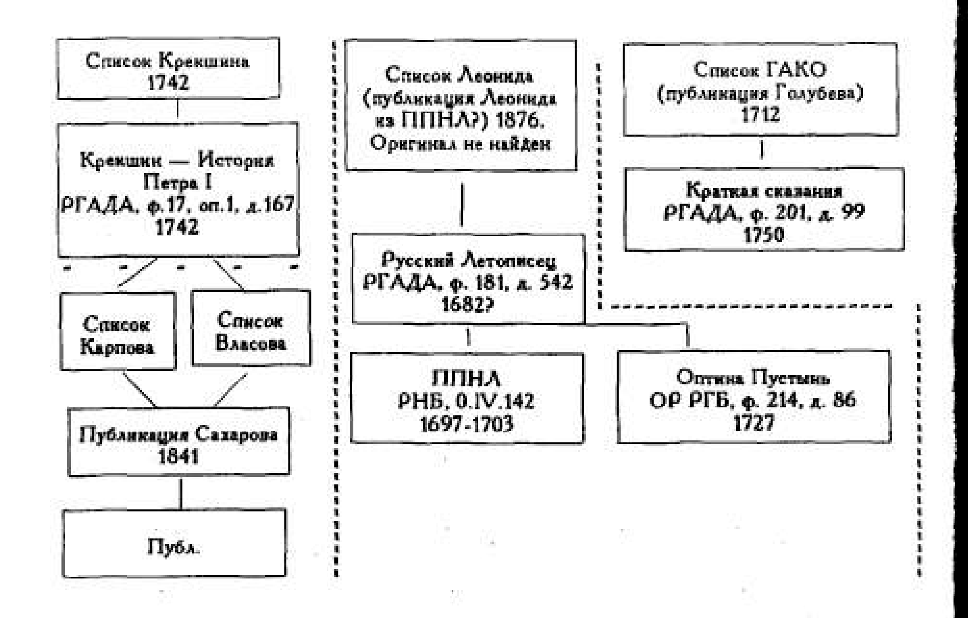
Нам кажется, что вопрос об авторстве виршей находится в прямой связи с вопросом о соотношении между их кратким и полным вариантами. Какой именно вариант был поднесен царю Алексею Михайловичу? К сожалению, наши попытки обнаружить подносной экземпляр виршей не увенчались успехом, несмотря на длительные поиски в хранилищах, перечисленных выше (в ходе которых и были найдены новые списки виршей), а также в Государственном историческом музее.

Мы предлагаем вниманию исследователей следующую схему создания виршей. Кто-то один из предполагаемых авторов написал Краткий вариант в 31 строку. С ним он познакомил другого автора, и тот добавил еще 17 строк, так что получился Полный вариант. Кто именно, Симеон Полоцкий или Епифаний Славинецкий, написал Краткий вариант, а кто из них его дополнял, мы определить не можем — для этого нужно тщательное изучение текстов специалистом-филологом и сравнение стилей и даже отдельных слов с текстами виршей, бесспорно принадлежащих Симеону и Епифанию.

О том, что упоминаемый во всех случаях Епифаний Грек — не кто иной как Епифаний Славинецкий, писал еще Н.А.Полевой в цитированной работе. Подробное обоснование этого сделано нами в другой статье[8].

В заключение считаем нелишним указать, что «Сказание о зачатии и рождении Петра I» имело гораздо бóльший успех, чем вирши, и распространялось во множестве экземпляров. Так, в отделе рукописей Государственного исторического музея имеется 86 списков «Сказания», в отделе рукописей Российской национальной (б. публичной) библиотеки — 30 списков, в отделе рукописей Российской государственной библиотеки (б. Ленинки) — 8 списков, в Российском государственном архиве древних актов — 20 списков. Таким образом, всего в этих четырех крупнейших хранилищах имеется 144 списка «Сказания». Некоторое количество их, несомненно, находится в других хранилищах. Поэтому не будет преувеличением считать, что «Сказание» имело «тираж» не менее 200 экземпляров. Но только в некоторых из них содержатся вирши, хотя в книге Крекшина они составляют часть «Сказания». В известных публикациях «Сказания» В.Вороблевского, Ф.Туманского и других, появившихся, начиная с 1787 г., вирши также отсутствуют.

Классификация виршей на рождение Петра I



ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Сахаров И.П. Записки русских людей. СПб., 1841. С. 8–13, 117–121.

[2] Полевой Н.А. Астрологические предвещания при рождении Петра Великого // Русский вестник, 1842, № 2. С. 258–280.

[3] Леонид. К биографии Симеона Полоцкого // Древняя и новая Россия, 1876, год 2-й. Т. 1. № 4. С. 398.

[4] Жарков И.А. Три продолжения «Нового Летописца». Летописи и хроники, 1980 г. М.: Наука, 1981. С. 190–196.

[5] Калайдович К.Ф., Строев П.М. Обстоятельное описание славяно-российских рукописей, хранящихся в Москве в библиотеке графа Ф.А.Толстого. М., 1825. Отд. 2. № 400.

[6] Письмо отдела рукописей РНБ В.А.Бронштэну от 14 апреля 1994 г. № 30/49 а.

[7] Голубев И.Ф. Забытые вирши Симеона Полоцкого // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1969. Т. 24. С. 254–259.

[8] Бронштэн В.А. Новый взгляд на историю гороскопа Петра Великого // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 7. Ч. II. С. 441–453.

А.Ю.Самарин

К ВОПРОСУ О ДАТИРОВКЕ И АВТОРСТВЕ «ИСТОРИИ О НЕВИННОМ ЗАТОЧЕНИИ БЛИЖНЕГО БОЯРИНА АРТЕМОНА СЕРГЕЕВИЧА МАТВЕЕВА»*

Изучение и публикация источников о политической истории России конца XVII века имеют богатую традицию. Одним из первых издателей исторических документов эпохи был Н.И.Новиков, который дважды напечатал «Историю о невинном заточении Ближнего Боярина Артемона Сергеевича Матвеева...»[1]. В состав этой публикации вошли посвящение графу Петру Александровичу Румянцеву от издателя[2], его же предисловие «К читателю»[3], челобитные и письма А.С.Матвеева из Пустоозерского острога к царю, патриарху и некоторым боярам[4], «Объявление о возвращении из заточения Ближнего Боярина Артемона Сергеевича Матвеева и о кончине его»[5], «Ведение. В которых годех, и от кого Самодержавнейших Великих Государей Царей Самодержцев Всероссийских с начала службы Боярина Артемона Сергеевича Матвеева он пожалован был чинами и повышен честью Боярства, списанное с собственной его Боярской руки, следующее ниже сего»[6] и «Надписи, находящиеся при надгробиях умерших особ рода Матвеевых»[7].

Некоторые исследователи полагали, что «История» — это сборник документов, собранный Н.И.Новиковым[8]. Но сам издатель отмечает в предисловии, что публикует по четырем спискам произведение, имевшее в рукописной традиции название «Оправдание о беввинном разворении и о седмилетнем страдании, бывшем в ссылке в Пустоозерском остроге Боярина Артемона Сергиевича, и сына его Комнатного стольника Андрея Артемоновича Матвеевых, с 7184 по 7190 год, при державе Пресветлейшаго Государя Царя и Великого Князя Феодора Алексеевича, всея Великия и

* Статья представляет собой расширенный текст доклада, прочитанного на Филевских чтениях 1995 года (См.: Самарин А.Ю. О времени создания «Истории о невинном заточении ближнего боярина Артемона Сергеевича Матвеева» // Филевские чтения. Тезисы 4-й международной научной конференции. М., 1995. С. 81–84.

Малыя и Белыя России Самодержца, блаженные памяти, каковое он вышеименованный Боярин весьма ясно изнес по трем своим челобитным ... О чем всем вышепомянутом обстоятельнее известно будет из тех его Боярских к его Царскому Величеству и к Святейшему Иоакиму Патриарху Московскому и всея России подлинных челобитен и к Ближним Боярам с грамоток списанных по порядку ниже сего. А те все подлинныя челобитныя писаны были собственною рукою сына его Андрея Артемоновича»[9]. И затем Н.И.Новиков добавляет: «К сему списку прибавил я собранные мною надписи с надгробий многих Особ из рода Матвеевых»[10].

Таким образом, «Оправдание» представляет собой произведение в форме тематического сборника, включающее в себя челобитные и письма А.С.Матвеева из ссылки, «Объявление» и «Ведение». Из этих же частей состоят и четыре полных списка «Оправдания», известных автору данной статьи[11]. Самым ранним из них, относящимся ко второй половине 1730-х годов, является список БАН. 24.4.36. О нем подробнее речь пойдет ниже. Три других рукописи появились не ранее 1749 года, поскольку имеют перед заголовком одинаковую по содержанию запись: «Сия книга писана Артамоном Сергеевичем Матвеевым собственным ево изложением и трудами, будучи в сылке в Пустоозерском остроге, о безвинном ево семилетнем заточении и раззорении ради своего оправдания в лето от сотворения мира 7184-го по сей 7190 год от рождества бога слова 1682 года. Ныне же вновь преписася в лето от сотворения мира 7257 года от рождества же по плоти бога слова 1749 года сентября в 13 день в царствующем и великом граде Москве»[12]. По всей вероятности, они имели общий протограф.

Еще один список, хранящийся в Ульяновском дворце книги, не был просмотрен нами, но, судя по его подробному описанию, он содержит те же составные части[13]. Кроме того, имеются две неполных рукописи «Оправдания». Одна, содержащая только три челобитные А.С.Матвеева к царю, относится к третьей четверти XVIII века[14]. В другой на рубеже 1740—1750-х годов были переписаны лишь две первые челобитные[15].

В связи с тем, что название «Оправдание» употребляется в рукописной традиции памятника, а заглавие «История» закрепилось в историографии, далее в тексте статьи оба они будут употребляться для обозначения произведения с описанным выше составом.

Составителем «Истории», скорее всего, был автор «Объявления», поскольку он написал свое сочинение «в прибавку еще с пополнением самым неложным и истинным» к челобитным и письмам А.С.Матвеева[16]. О единстве этих составных частей говорит также отсылка читателей «Объявления» за подробностями о жизни А.С.Матвеева в Пустоозерске и переводе его на Мезень к текстам челобитных[17].

Ранняя публикация и доступность печатного текста ученым превратили «Историю» в один из самых используемых источников по истории России конца XVII века. На ее основе реконструируются события, связанные с опалой и ссылкой А.С.Матвеева[18]. Данные «Объявления» используются при определении состава придворных партий эпохи[19] и описании стрелецкого восстания 1682 года[20]. Но, несмотря на частое обращение к «Истории», подробный источниковедческий анализ ее проведен не был. Окончательно не установлено время ее создания, не выявлена личность автора «Объявления» и составителя «Оправдания» в целом. А ведь именно датировка и атрибуция любого памятника играют важнейшую роль при определении его ценности в качестве исторического источника. Решению этих вопросов и посвящена данная статья.

Исследователи ищут автора «Объявления» среди лиц, разделивших с А.С.Матвеевым ссылку, поскольку тот сообщает о себе, что он «вышеозначенных челобитен и писем многотрудившийся и прежде бывый в Пустоозерском остроге, и собственной рукой своею достоверный списатель, при бывшем том как долголетнем заточении его боярском, и сына его, и неоднакратном уже во 185 и потом во 190 годех от воровскаго бунта Московских стрельцов, дому его всеконечном разорении, так и по страдальческом от них же воров стрельцов его Боярина Артемона Сергеевича в то же смутное время варварском убиении, с великим любопытством и трудом, все те собрав оныя спискатель тщательно, и яко при всем том его Боярском и сына его невинном злострадании, и при седмилетнем заточении с начала ... и до возвращения в царствующий град Москву, и во время вышепомянутого стрелецкого бунта свидетель сей очевидный всем оным бедствам самовидец»[21].

А по данным самого «Объявления» известно три лица, находившихся с А.С.Матвеевым в Пустоозерске. Это «учитель сына его Андрея Артемоновича, из меньшого польского шляхетства Иван Лаврентьев сын Поборский и священник Василий, по призванию Черноцов»[22], а также сын Андрей. Все они побывали в роли автора «Объявления» у разных историков.

В первой половине XIX века В.Н.Берх и Н.А.Полевой не имели сомнений в авторстве А.А.Матвеева, а потому не останавливались специально на этом вопросе[23]. Е.Е.Замысловский предположил, что Василию Черноцову «мы и обязаны сохранением драгоценных для нас известий»[24]. К его мнению присоединился в 1957 году И.М.Кудрявцев[25]. На близкой точке зрения находится и А.Е.Чекунова, которая пишет об «Объявлении», что, «судя по языку и ссылкам на евангелие», его автор «был человеком из духовного звания»[26].

П.Матвеев, а вслед за ним и Т.В.Старостина атрибутировали «Объявление» И.Л.Поборскому, но не аргументировали своей точки зрения[27].

В последние годы возродилась версия о принадлежности «Объявления» перу А.А.Матвеева. А.Г.Станевич, развивая это предположение, выявила текстуальное совпадение фрагментов «Объявления» и «Записок» графа Матвеева, описывающих приезд А.С.Матвеева и его гибель во время стрелецкого восстания 1682 года[28]. Она также считала, что подобный «панегирик мог быть написан лицом, стоящим близко к погибшему и стремящимся всячески облагородить память убитого временщика», а им «может быть только сын старика»[29]. К тому же «образованность, которая сквозит в строках сочинения», указывает, по ее мнению, на авторство А.А.Матвеева[30].

Занимаясь изучением «Записок» графа А.А.Матвеева о стрелецких бунтах, М.В.Николаева попутно заметила, что «по строю мыслей и чувств, заключенных в нем, "Объявление" так близко к "описанию" стрелецкого восстания, составленному Матвеевым, что не оставляет сомнения в принадлежности его тому же автору»[31].

В.И.Буганов, обнаружив в Ульяновске список «Оправдания» второй половины XVIII века, обратил внимание на его заголовок, приведенный нами выше. Он полагал, что тот отсутствует в напечатанном тексте. Опираясь на его фразу о том, что «те все подлинныя челобитныя писаны были собственною рукою сына ево Андрея Артемоновича», исследователь приписал авторство Матвееву-младшему[32]. А вслед за ним в своих работах это делает и А.П.Богданов[33].

Вопрос о датировке памятника затрагивался гораздо реже. Так, В.И.Буганов считает, что он написан, «возможно, в конце XVII века»[34]. А.Г.Станевич полагала, что время возникновения «Объявления» «лучше отнести к 1698—1699 годам»[35]. И наконец, А.Е.Чекунова датирует его самым началом XVIII века[36].

Исследование текста «Объявления» показывает, что один из главных ориентиров для его датировки содержит рассказ о судьбе участника стрелецкого восстания 1682 года, а затем дипломата и государственного деятеля петровской эпохи — П.А.Толстого. «Петр Толстой, хотя по многих долготерпения Божия ему летех ... за государственное своего воровства умышление, лишен всех чинов и чести, и по суду воровскую ту вину свою явно принесши, вместо смерти сослан в Соловецкой монастырь неисходимо, и замурован в вечную тюрьму до самого исхода жизни своей, о которых его Петра Толстова воровских умыслах обстоятельнее печатный манифест в прошлом 1727 году всенародно объявлен есть...»[37]. Из этого следует, что «Объявление» не могло возникнуть ранее 1728 года. Это нижняя граница датировки.

Верхней же границей, видимо, следует считать 10 марта 1733 года, когда состоялся указ о конфискации библиотеки А.А.Матвеева и передаче ее на хранение в московскую камер-цалмейстерскую контору[38]. «Объявление» же сообщает о том, что в ссылке А.С.Матвеев переписал множество «божественных книг, к великому удивлению всем от такого долголетняго разорения в доме сына его Андрея Артемоновича, даже до сего времени, со многим почтением хранимых»[39]. То есть написано оно было еще до передачи книг в казну.

Другим подтверждением создания «Объявления» уже в XVIII веке служит одна из характеристик, даваемая в нем стрельцам. Оно говорит, что виновниками восстания 1682 года и гибели в его ходе бояр были «московские стрельцы, яко дым со всем семенем своим уже изчезшие, и с памятью их до конца погибшие законнонечестивии»[40]. Это свидетельствует о полном прекращении существования стрелецкого войска к моменту написания произведения. Но даже московские стрелецкие полки были окончательно уничтожены только в 1713 году, а в провинции процесс расформирования стрелецких подразделений, в основном, был закончен лишь в 1719—1725 гг. При этом наиболее боеспособные стрелецкие части принимали участие в военных действиях под Нарвой, в Полтавской баталии и даже в Прутском походе[41]. Следовательно, подобная характеристика могла возникнуть не ранее середины 1720-х годов.

На создание «Объявления» в XVIII веке указывают и языковые данные. По словам его автора, В.С.Волынский находился в милости «у тогдашних фаворитов, то есть временщиков» и ездил по пиршествам «тех фаворитов или припадочных людей»[42]. Слово «фаворит» вошло в русский язык только в XVIII веке, причем довольно поздно. Показательно, что составивший словарь иностранных слов, заимствованных при Петре I, Н.А.Смирнов ссылается на его употребление лишь в «Гистории о царе Петре Алексеевиче» князя Б.И.Куракина[43]. Написание же «Гистории» относится к середине 1720-х годов[44].

О составлении «Истории» в целом в конце 1720-х годов говорит и информация «Ведения». Оно перечисляет не только пожалования А.С.Матвеева, но и служебные назначения его сына, в том числе, за XVIII век. А последняя в нем запись гласит: «В 1727 году, месяца Июня в первых числех, по указу Всепресветлейшаго и Высокодержавнейшаго Великаго Государя нашего втораго Петра Алексеевича, Императора и Самодержца Всероссийскаго, из Верьховнаго Тайнаго Совета присланному к нему Графу, а по челобитью его ж Графскому, за долголетныя его службы уволен от всех дел, и жить ему Графу, где он похочет»[45]. Следовательно, и «Ведение» возникло не ранее этой даты. Таким образом, написание «Объяв-

ления» и составление «Истории» в целом относится к 1728–1733 гг.

Данная датировка позволяет практически исключить из числа возможных авторов «Объявления» И.Л.Поборского и В.Черницова, поскольку со времени описываемых в нем событий, взрослыми участниками которых они были, прошло более 50 лет. А об их жизни и деятельности в XVIII веке ничего не известно. Нет таких данных и за XVII век. Как отмечал И.М.Кудрявцев, биография И.Л.Поборского «не выяснена еще»[46].

Следовательно, единственным возможным автором остается А.А.Матвеев. Приведем еще несколько аргументов, могущих подтвердить предположение о его причастности к работе над созданием «Истории».

О наличии списка «Оправдания» у А.А.Матвеева свидетельствует опись его библиотеки 1733 года. В ней значится рукопись под названием «Описание оправдания о ссылке Артемона Сергеевича и сына ево»[47]. По указу Анны Иоанновны, после конфискации библиотеки эта рукопись, в числе некоторых других книг, была отправлена в Санкт-Петербург, и ныне ее местонахождение не известно. Сведения о судьбе этой книги обнаружены нами в списке «Оправдания» БАН. 24.4.36. Запись в нем гласит: «Сия книга писана Бояриным Артамоном Сергеевичем Матвеевым собственным ево изложением и трудами, будучи в сылке в Пустоозерском остроге, в ево оправдание и взята была оная книга с протчими книгами целои библиотеки всего 1852 книги на ея императорское величество в 730-м году и по челобитю о награждении за оные книги от наследниц самои Ея императорскому величеству сия книга с протчими книгами в числе 45 книг по имянному Ея императорскаго величества указу в Санкт-Петербурге в 736-м году из дворца присланы з Гофъфурьером господином Марковым к наследницам, а протчие книги остались невозвращены»[48].

Было бы очень заманчиво считать на основании этой записи, что перед нами оригинал «Оправдания», вышедший непосредственно из рук А.А.Матвеева. Но филиграни бумаги, на которой написана рукопись, относятся к 1736 году[49]. Кроме того, конфискация библиотеки в даной записи датирована тремя годами ранее реального времени события. Еще одна неточность касается объема библиотеки А.А.Матвеева. Она насчитывала 1044 тома. По всей видимости, в записи имеется в виду та часть книжного собрания, состоявшая из 852 книг, которая находилась до передачи в казну в доме Федора Андреевича Матвеева. Все это заставляет предположить, что перед нами копия, снятая с оригинала вскоре после его возвращения родственникам А.А.Матвеева в 1736 году. Тем не менее, данный список является самым ранним и, вероятно, наиболее близким к авторскому тексту, а потому должен вызывать особый интерес при даль-

нейшем изучении «Истории». Кстати, автограф знаменитых «Записок» графа Матвеева о стрелецких восстаниях также «не сохранился, и о его судьбе в науке не имеется никаких сведений»[50]. Они дошли до нас в большом количестве поздних списков, но авторство А.А.Матвеева не вызывает у ученых сомнений.

Н.И.Новиков сообщает, что в основу издания он положил список «Оправдания», предоставленный ему Екатериной II. По указанию императрицы он был скопирован с рукописи, находящейся «в доме покойного Князя Василия Ивановича Мещерского»[51]. В.И.Мещерский, по утверждению издателя, имел у себя также множество «писем и других известий, собственных Артемона Сергеевича записок и сына его графа Андрея Артемоновича»[52]. Все эти материалы, скорее всего, достались князю от самого А.А.Матвеева, на дочери которого он был женат. Вероятно, что его жена могла получить и список «Оправдания» из библиотеки своего отца, о котором шла речь выше, как одна из его наследниц. Так что генетически опубликованный список восходит к семье Матвеевых.

Различного рода «Объявления» были широко распространены в первой четверти XVIII века. Под таким названием издавались реляции о победах в Северной войне, правительственные распоряжения, сообщения о различных курьезах[53]. Приходилось писать подобные тексты и А.А.Матвееву. Так, будучи послом в Голландии, он в августе 1709 года доносил канцлеру Г.И.Головкину о том, что после получения известий о Полтавской победе: «...не только во все всенародные газеты сие есть вмещено и на безсмертную вечность к славе неописанной высочайшаго его царскаго величества имени и всего Российскаго империума в ысторичныя книги внесено, но и в особыя со всеми обстоятельствы и с моим объявлением здесь те реляции печатаются»[54].

События, описанные в «Объявлении», продолжали волновать А.А.Матвеева и с материальной точки зрения. Так, в 1719 году он писал в челобитной Петру I: «Отцу ж моему, как он из ссылки поворочен в город Лух, по указам царя Феодора Алексеевича, сверх старых деревень, дано село Ландех в 700 дворов, которое в смутное время в 90-м году князь Иван Хованский роздал разночинцам всяким, которыми и до ныне они без жалованных грамот владеют»[55]. Возможно, что упоминания в «Объявлении» об этих пожалованиях[56], должно было подчеркнуть владельческие права Матвеевых на эти земли.

На первый взгляд, атрибуции «Объявления» А.А.Матвееву противоречит тот факт, что оно постоянно говорит о нем в третьем лице. Но такой подход был характерен для мемуариста XVIII века, который «не всегда является центром повествования и пишет о себе, как правило, в третьем лице». Подобным образом рассказывал о себе А.А.Матвеев и в своих «Записках»[57].

Если предполагать принадлежность «Объявления» перу А.А.Матвеева, то его датировку можно определить совсем точно. Он скончался 16 сентября 1728 года, а, следоватсльно, мог написать его лишь в этот, последний, год своей жизни. Такому предположению не противоречит тот факт, что автор «Объявления», сообщающий об обстоятельствах смертей всех врагов А.С.Матвеева, не говорит о кончине П.А.Толстого, последовавшей 30 января 1729 года[58]. Скорее всего, он о ней еще не знал.

Для продолжения источниковедческого исследования «Истории» необходимо помнить, что это сложное по составу произведение, разные части которого имеют и самостоятельное значение (челобитные и письма А.С.Матвеева как образцы эпистолярного жанра XVII века и своеобразная «автобиография» их автора, а «Объявление» как памятник русской мемуаристики начала XVIII века), но в то же время создают цельное композиционное единство, направленное на реализацию общего идейного замысла.

Скорее всего, челобитные опального «великого канцлера» сразу создавались как своего рода литературные тексты. Об этом говорит их значительный объем и привлечение цитат из Священного писания и святоотеческой литературы. По своей жанровой природе они ближе всего стоят к «открытым письмам», направляемым «через голову их прямых адресатов широкому читателю», известным на Руси со времени переписки Ивана Грозного с Андреем Курбским[59].

Объединение их в «Историю», дополненное цельной картиной придворной борьбы и рассказом о жизни семьи Матвеевых в ссылке, привело к появлению историко-публицистического сборника, который может рассматриваться и как «сверхпроизведение» с присущей только ему идеологической и художественной нагрузкой[60].

Вероятно, создавая «Историю», А.А.Матвеев хотел, чтобы в ней видели, в первую очередь, непредвзятое документальное свидетельство о событиях эпохи Федора Алексеевича, а потому сохранил в ней черты деловой письменности. Тем более, что последняя активно влияла на развитие литературы еще в XVII веке. В этот период исследователи отмечают «использование формы деловых документов и элементов их языка для создания ... ряда литературно-художественных произведений (Повесть об Азовском осадном сидении, Калязинская челобитная, Повесть о Ерше Ершовиче и др.)»[61]. Подобные тенденции усилились в петровскую эпоху, когда «деловая письменность также становится литературой»[62]. Заметны они и в сочинениях А.А.Матвеева. Составляя «Архив, или статейный список, Московскаго посольства, бывшаго во Франции из Голандии инкогнито в прошлом, 1705 году, сентября в 5 день», он использует «собственные путевые заметки, цитаты из книг, документы, свидетельства очевидцев», объединяющим началом для которых служит «признак документальности»[63].

Форма сборника, в которой была составлена «История», являлась одной из основных для рукописной книжности XVIII века. Использовалась она и для официальных целей. Так, примером для А.А.Матвеева мог служить сам Петр I, который для объяснения русскому обществу обстоятельств своего конфликта с сыном Алексеем в 1718 году издал «Объявление розыскного дела и суда, по указу его царского величества на царевича Алексея Петровича, в Санкт-Питербурхе отправленного, и по указу его величества в печать для известия всенародного, сего июня в 25 день, 1718, выданное». Эта книга включала в себя переписку между Петром и его сыном, письменные показания Алексея Петровича, «Объявление» Петра I к архиереям и «мирским чинам» о суде над царевичем, текст допроса последнего министрами и Сенатом и др. В связи с этим, было бы весьма продуктивно рассмотреть «Историю» в рамках традиции составления историко-публицистических сборников XVIII века.

Итак, «Объявление» было написано, а «Оправдание» в целом составлено, между 1728—1733 гг. Автором первого и составителем второго, скорее всего, являлся А.А.Матвеев, что позволяет сузить датировку памятника до 1728 года. Таким образом, «История» как сложное по составу и поздно сложившееся произведение требует осторожного подхода при использовании ее в качестве исторического источника при реконструкции событий политической борьбы в царствование Федора Алексеевича. Все ее известия должны быть, по возможности, проверены данными других источников, привлечение которых позволяет во многом по-новому взглянуть на ситуацию вокруг опалы и ссылки А.С.Матвеева[64]. При этом необходимо дальнейшее изучение «Истории» как интереснейшего историко-публицистического и литературного памятника, объединившего в себе сочинения и конца XVII и первой трети XVIII века.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Первое издание в 1776 году в Петербурге, а второе в 1785 году в Москве. В библиографической литературе встречаются также непроверенные указания на издание 1786 года (см.: Мельникова Н.Н. Издания, напечатанные в типографии Московского университета. XVIII век. М., 1966. С. 257.). Полное заглавие второго издания, на которое в дальнейшем будут даваться ссылки: История о невинном заточении Ближнего Боярина Артемона Сергеевича Матвеева, состоящая из челобитен, писанных им к Царю и Патриарху, также из писем к разным Особам, с приобщением Объявления о причинах его заточения и возвращения из онаго, изданная Николаем Новиковым, членом Вольного Российского Собрания при Императорском Московском Университете. Изд. 2-е. М., 1785. (Далее — История).

[2] История. С. III—VIII.

[3] Там же. С. IX—XV.

[4] Там же. С. 1—366.

[5] Там же. С. 367—427.

[6] Там же. С. 428—436.

[7] Там же. С. 437—440.

[8] Макогоненко Г.П. Комментарии // Новиков Н.И. Избранные сочинения. М.—Л., 1951. С. 735.

[9] История. С.XIII—XV.

[10] Там же. С. XV.

[11] БАН. 24.4.36.; БАН. 32.6.27.; РГАДА, ф. 181, № 165; РНБ, ф. 885, Эрмитажное собрание, № 436.

[12] РГАДА, ф. 181, № 165. Л. 1. Ср.: БАН. 32.6.27. Л. 3; РНБ, ф. 885, Эрмитажное собрание, № 436. Л. 1.

[13] Чернышев Е.И. Рукописи Ульяновского книгохранилища // Край Ильича. Сб. № 1. Казань, 1926. С. 42—43. Автор описания датировал рукопись первой половиной XVIII века. В.И.Буганов, упомянув в своей монографии о стрелецких восстаниях последней четверти XVII века лишь этот список «Оправдания», оценил его как написанный скорописью «второй половины XVIII в.» (См.: Буганов В.И. Московские восстания конца XVII века. М., 1969. С. 27. Прим. 76.) Безусловно, этот список требует дальнейшего изучения.

[14] РГБ, ф. 222, картон 23, № 1.

[15] РНБ, ф. 588, Собрание М.П.Погодина, № 1637.

[16] История. С. 367.

[17] Там же. С. 379.

[18] Соловьев С.М. Сочинения. Кн. VII. М., 1991. С. 177—185; Матвеев П. Опала и ссылка боярина А.С.Матвеева // Исторический вестник. 1902. Сентябрь. С. 780—818; Щепотьев Л. Ближний боярин Артамон Сергеевич Матвеев как культурный политический деятель XVII века. (Опыт исторической монографии). СПб., 1906. С. 28—41; Старостина Т.В. Об опале А.С.Матвеева в связи с сыскным делом 1676—1677 гг. // Ученые записки Карело-Финского государственного университета. Т. 2, 1947, Вып. 1. Петрозаводск, 1948. С. 44—89; Седов П.В. Социально-политическая борьба в 70-х — 80-х гг. XVII в. и отмена местничества. Дис. ... канд. ист. наук. Л., 1985. С. 94—104; Рогожин Н.М. Артамон Сергеевич Матвеев // «Око всей великой России». Об истории русской дипломатической службы XVI—XVII веков. М., 1989. С. 175—179 и др.

[19] Попытки определить персональный состав ведущих, по мнению большинства историков, «партий» Нарышкиных и Милославских практически не предпринимались. При этом, перечисляя сторонников Милославских, чаще всего называют лиц, упомянутых в «Объявлении» в качестве врагов А.С.Матвеева. См., напр.: Богословский М.М. Петр 1. Материалы для биографии. Т. 1. М., 1940. С. 37.

[20] Количество работ о стрелецком восстании 1682 года очень велико (см. о них: Буганов В.И. Московские восстания последней четверти XVII в. в дореволюционной и советской историографии // История СССР. 1966. № 2. С. 105—115) и практически во всех из них используются данные «Истории».

[21] История. С. 368—369.

[22] Там же. С. 376–377.

[23] Берх В.Н. Царствование царя Федора Алексеевича и история первого стрелецкого бунта. Ч. 1. СПб., 1834. С. 12; Полевой Н.А. И.М.Языков // Русский вестник. 1841. № 8. С. 451.

[24] Замысловский Е.Е. Царствование Федора Алексеевича. Ч. 1. СПб., 1871. С. 186.

[25] Кудрявцев И.М. «Артаксерксово действо» — первая пьеса русского театра XVII века // Артаксерксово действо — первая пьеса русского театра XVII в. М.—Л., 1957. С. 102. Прим. 58.

[26] Чекунова А.Е. Русское мемуарное наследие второй половины XVII–XVIII вв. Опыт источниковедческого анализа. М., 1995. С. 14–15.

[27] Матвеев П. Указ. соч. С. 798. Прим. 1; Старостина Т.В. Указ. соч. С. 49. Прим. 1.

[28] Станевич А.Г. Московское восстание 1682 г. Дис... канд. ист. наук. Б/м. Б/г. С. 10–12.

[29] Там же. С. 17.

[30] Там же. С. 14.

[31] Николаева М.В. «История» А.А.Матвеева о стрелецком восстании 1682 г. (Традиции исторического стиля XVI–XVII вв. в литературе петровского времени) // Ученые записки ЛГПИ им. А.И.Герцена. Т. 309. Л., 1966. С. 44. Прим. 1.

[32] Буганов В.И. Московские восстания конца XVII века. М., 1969. С. 27.

[33] Богданов А.П. Нарративные источники о московском восстании 1682 года // Исследования по источниковедению истории России (до 1917 г.). М., 1993. С. 77; Он же. От летописания к исследованию. Русские историки последней четверти XVII века. М., 1995. С. 321.

[34] Буганов В.И. Московские восстания конца XVII века. С. 27.

[35] Станевич А.Г. Указ. соч. С. 10.

[36] Чекунова А.Е. Указ. соч. С. 15.

[37] История. С. 397.

[38] Библиотека А.А.Матвеева (1666–1728). Каталог. М., 1985. С. 5, 9.

[39] История. С. 422.

[40] Там же. С. 427.

[41] Рабинович М.Д. Стрельцы в первой четверти XVIII в. // Исторические записки. Т. 58. М., 1956. С. 273–305.

[42] История. С. 388, 390.

[43] Смирнов Н.А. Западное влияние на русский язык в петровскую эпоху. СПб., 1910. (Сб. ОРЯС. Т. 88. № 2.) С. 301.

[44] Пештич С.Л. Русская историография XVIII века. Ч. 1. Л., 1961. С. 116.

[45] История. С. 436. «Ведение» является неотъемлемой частью и рукописной традиции «Оправдания». Ср.: БАН. 24.4.36. Л. 226–230; БАН. 32.6.27. Л. 168–171 об.; РГАДА, ф. 181, № 165. Л. 150–153; РНБ, ф. 885, Эрмитажное собрание, № 436. Л. 191 об.—195 об.

[46] Кудрявцев И.М. «Артаксерксово действо» ... С. 83.

[47] Библиотека А.А.Матвеева... С. 44.

[48] БАН. 24.4.36. Л. 2 об.

[49] Филигрань лигатура «МК». См.: Клепиков С.А. Филиграни и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVIII — нач. XX в. М., 1959. № 336.

[50] Николаева М.В. Указ. соч. С. 26.

[51] История. С. XIII.

[52] Там же. С. X.

[53] См. напр.: Быкова Т.А., Гуревич М.М. Описание изданий гражданской печати. 1708 — январь 1725 г. М.—Л., 1955. № 13, 21, 41, 114, 296, 328, 353 и др.

[54] Письма и Бумаги императора Петра Великого. Т. 9. Вып. 2. М., 1952. С. 1094.

[55] РГАДА, ф. 9, отд II, кн. 41. Л. 485. (Фрагмент челобитной опубликован: Устрялов Н. История царствования Петра Великого. Т. 1. СПб., 1858. С. 269). Интересно отметить, что А.А.Матвеев в этой челобитной оценил только убытки от распродажи конфискованных «пожитков» своего отца в 85232 рубля.

[56] История. С. 374—375, 381.

[57] Чекунова А.Е. Указ. соч. С. 96.

[58] Павленко Н.И. Птенцы гнезда Петрова. Изд. 3-е. М., 1989. С. 242.

[59] Лурье Я.С. Переписка Ивана Грозного с Курбским в общественной мысли древней Руси // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1993. С. 224.

[60] Подобного рода сборники, состоящие из ряда текстов, разных по жанру, но объединенных общим художественным замыслом, были широко распространены, например, в среде русских старообрядцев второй половины XVII века. См: Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы, эволюция. СПб., 1995.

[61] Волков С.С. Лексика русских челобитных XVII века. Формуляр, традиционные этикетные и стилевые средства. Л., 1974. С. 7.

[62] История русской литературы. Т. 3. Литература XVIII века. Ч. 1. М.—Л, 1941. С. 53.

[63] Глушанина Н.И. К проблеме жанрового своеобразия «Архива, или статейного списка...» А.А.Матвеева // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 45.

[64] Самарин А.Ю. Политическая борьба в начале царствования Федора Алексеевича и ссылка А.С.Матвеева // Россия в X—XVIII вв. Проблемы истории и источниковедения. Тезисы докладов и сообщений 2-х чтений, посвященных памяти А.А.Зимина. М., 1995. С. 517—520.

Е.Б.Рогачевская

ПОКАЯННЫЙ КАНОН КИРИЛЛА ТУРОВСКОГО В СТАРОПЕЧАТНОМ ТРЕБНИКЕ 1622 г.*

Кирилл, епископ туровский, известен в русской культуре как автор ораторских произведений, бесед, цикла молитв и одного или двух канонов. Атрибуция канона княгине Ольге[1] вызывает сомнения в силу того, что, известный по одному списку, он так и не являлся предметом специального исследования. Не достаточно изучен также и покаянный (или молебный) канон древнего автора[2], но принадлежность его перу Кирилла в основном признается специалистами[3]. Изучение молитвословного и особенно гимнографического наследия туровского епископа еще впереди. Пока же сделаны только первые шаги в этом направлении.

Занимаясь творчеством Кирилла Туровского, мы столкнулись с одним старопечатным изданием, в котором также находится покаянный канон, приписываемый Кириллу. В Требнике (Вильно, 1622), хранящемся в Отделе редких книг в РНБ (II.5.1а), на лл. 361–366 находится гимнографическое сочинение, имеющее следующее заглавие: «Канонъ, покааненъ, ко господу нашему І(ису)с(у) Хр(и)сту. Пѣваемъ по вся д(ь)нни. Твореніе преп(о)д(о)бнаго отца Кирилла». В данном случае канон не назван ни именем Кирилла-мниха, ни святого мниха Кирилла, ни Кирилла Туровского. Другие рукописи или старопечатные издания с тем же каноном, но за подписью другого книжника нам не всречались. Текст канона из Требника не совпадает с тем текстом, который обычно считают принадлежащим автору XII в., за исключением одного кондака, тропаря и ирмосов. Но вот это обстоятельство и является самым интересным. Обычно авторы гимнографических произведений пользовались уже готовыми ирмосами, так как это были песнопения, помещавшиеся в самом начале песни канона и кратко излагавшие содержание (или скорее тему) песни, которая самостоятельно развивалась

* Статья написана при финансовой поддержке фонда Research Support Scheme (проект RSS/HESP No.: 905/1995).

гимнографами уже в тропарях. Чаще всего использовались переводные ирмосы, созданные еще в рамках древней византийской гимнографии. Иногда ирмосы могли вообще отсутствовать, потому что были хорошо известны тому, кто пользовался книгой. В таких случаях в книге было только самое общее указание на тот или иной ирмос (например: "три отрока" или: "во чреве китовом" и др.). В каноне Кирилла Туровского все ирмосы — оригинальные, видимо, написанные им самим для своего произведения. Именно эти ирмосы и используются в том каноне, который был напечатан в требнике 1622 г. Этого материала еще недостаточно, чтобы доказать или опровергнуть авторство Кирилла Туровского, атрибутировать ему это гимнографическое сочинение, но и текст сам по себе вполне заслуживает того, чтобы исследователи обратили на него внимание. В этом каноне присутствуют излюбленные темы Кирилла Туровского — исцеление, сон, ответственность за свои грехи — некоторые стилистические обороты и образы, которые, как нам кажется, имеют именно в его творчестве некоторые специфические черты, отличные от традиционных: «Инѣхъ с(вя)тое житіе хвалю. а своихъ грѣхов не остануся»; «Оуврачуи ми оумъ сластолюбіемъ житія оуязвенъ, и оукроти волненіе страстей моих, и на путь покаянія возведи мя». Такие примеры, а также сугубо читательское впечатление о стилистической однородности ирмосов и тропарей в данном каноне, конечно, не может являться доказательством чего бы то ни было. Для того чтобы сделать хоть сколько-нибудь ответственные заявления на этот счет, нужно провести тщательный сопоставительный анализ всех гимнографических (а также молитвословных и ораторских) сочинений древнерусского автора. Это задача большого фундаментального исследования.

Текст канона публикуется с сохранением орфографии. Разночтения с текстом канона из Новгородской Софийской библиотеки указаны в квадратных скобках. Отрывки текста, общие для обоих канонов, подчеркнуты.

(л. 361) Канонъ, покааненъ, ко господꙋ нашемѵ І(нсѵ)с(ѵ) Хр(и)стꙋ. Пѣваемъ по вса д(ь)ни. Твореніе преп(о)д(о)бнаго ѿтца Кирилла. Глас Є. Пѣснь А. Ірмос.

Мѡѵсеовꙋ [Моисѣйскую] поминающе д(ѵ)ше моа десницꙋ бѣжи грѣхолюбиваго Єгѵпта и разꙋмнаго Фараона ѿтвержиса [отверзися] работы. да кр(е)стнꙋю прімиши палицꙋ [и] стр(а)стное преиде-ши [проидеши] море, смиреніемъ вопіюще Г(о)с(поде)ви поемъ [поимъ Господеви] славно бо прослависа. Запѣлъ [нет].

Слава тебѣ Б(о)же н(а)шь слава тебѣ.

Чого ожидаю и что на времꙗ взираю мимошедшаа лѣта помышлю и разꙋмѣю множество золъ моих. ѿт них же ѡбрати ма Х(рист)е

да пію сꙋдеѣъ твоихъ пелын (так!) на прогнаніе грѣховнаго вреда. даже не затворѧтсѧ двери покаѧніѧ, и обличатсѧ таины, и испытаютсѧ дѣла и мысли и осꙋдатсѧ грѣшници.

Хощꙋ н(ы)нѣ изг(лаго)лати пред образомъ твоего подобіѧ // (л. 361 об.) Х(рист)е д(у)ша моеѧ всю горесть и нерадство и слабость тѣла моего аще бо грѣси мои претѧт ми молчати. но ѡт болѣзни с(е)рдца моего исповѣдаютисѧ. ибо дѣлатель погꙋбил семена не оста роліи. и кꙋпецъ чꙋжаѧ заим стражит. покаѧніѧ ради Г(оспод)и сп(а)си мѧ. Слава.

Инѣхъ с(вя)тое житіе хвалю. а своихъ грѣхов не останꙋсѧ. якѡ инѣмъ подаѧ законъ. но паче всѣхъ беззаконствовахъ. и самѣхъ хр(и)стооучінцъ горѣи быхъ. данныи ми талантъ ѕлѣ погꙋбих. аще ть Г(о)с(по)ди не воздвигнеши долу. сꙋетно бо ест сп(а)сеніе ч(е)л(ове)ч(е)ско. И н(ы)нѣ.

Н(ы)нѣ оубѡ к комꙋ воззовꙋи кто ми плач и болѣзнь пріиметъ и ѡт с(е)рдца воздыханіе. но токмо ты преч(и)стаѧ Д(е)во. оупованіе хр(е)стіѧнѡмъ и всѣмъ грѣшнимъ.

Пѣснь Г. Ірмосъ.

Якѡ б(о)гъ всесиленъ. изнемогшꙋю грѣхми д(у)шꙋ мою и с(е)рдце ѕлыми запꙋстѣніи [запустѣвше], добро плодоносно [доброплодно] сотвори. да [нет] д(у)хом сокрꙋшеным [скрушеномъ] м(о)л(и)твꙋ ти принесꙋ.

Ѡт пеленъ врагѡмъ во плѣнъ веденъ бых, бѣсовскимъ запаленъ огнемъ: беззаконіемъ кипѧ, всѧкъ грѣхъ совершаю. ни мало не волю покаѧніемъ. но погибаю величаѧсѧ. Х(рист)е мои сп(а)си мѧ ѡтчаѧнного.

(л. 362) Во юности беззаконіе возрасте, нечистыѧ похоти и во старости стыднаѧ скверны, Діаволомъ лстимъ но ѡтн(ы)нѣ Г(о)с(по)ди каюсѧ избави мѧ вѣчныѧ мꙋки. Слава.

Вѣкъ мои скончеваетсѧ, а страшный престол готовитсѧ. и сꙋдіи ждет, претѧ ми огнем и мꙋкою пламенемъ негасимымъ слезъ тꙋчю подайже ми. и оугаси его силꙋ, хотѧ сп(а)стисѧ всѣмъ ч(е)л(ове)комъ. И н(ы)нѣ.

М(а)ти б(о)жіѧ пр(е)ч(и)стаѧ, стѣно хр(е)стіѧномъ избави люди своѧ обычно вопіющаѧ врачѡмъ гордымъ и мыслемъ до вопіетъ ти, радꙋисѧ ѡбрадованнаѧ.

Сѣдаленъ. Гласъ И.

Шестыѧ лꙋкавнаѧ таино ходившꙋми не оутаишасѧ всевидѧщаго ока Б(о)жіѧ и ложнꙋю вѣрꙋ сохранихъ и содержꙋ истинꙋ в неправдѣ аки бо искꙋшаѧ Б(о)га злодѣю. и всю чредꙋ аки волкъ смѧтох. тѣм праведным осꙋжден быхъ сꙋдомъ. ѡтмщеніе моих беззаконіи пред

всѣми пріиму. геена болитъ и прочаѧ муки, чающи пріѧти мѧ осуждѐннаго. м(и)л(о)стивнымъ си взоромъ тогда видѣвъ Х(рист)е помилуи мѧ.

Пѣснь Д. Ірмос.

(л. 362 об.) Провидѧ д(у)хом Аввакум еже до моеѧ нищеты твое Х(рист)е схожденіе оукрѣплѧѧ [укрѣпляяся] смотренно вопіаше. ярости напраѕн на врагы лукъ свои. избавлѧѧ ѿт плѣна [вставка: рабы своя] немолчно вопіющаѧ. слава силѣ твоеи Г(о)с(по)ди.

Философъ хитрорѣчіѧ, и пѣвецъ доброгласіѧ, ѿт юности не навыкахъ. но грѣхомъ прилежахъ весъ скверненъ сведохъсѧ милостиве Г(о)с(по)ди пріими мою худую м(о)л(и)тву немудростію слагаемую ѿт горести д(у)ша ѡ грѣсехъ приносиму.

Хитрог(лаго)ливо слово. оувѣтлива оуста быстро стружуща рѣчь языка, не избавитъ мене ѿт муки, ѕломыслено имуща с(е)рдце. оскверняющи ми в похотехъ д(у)шу, и во глубинѣ огненей погружаемъ ѡ м(и)лостивый сп(а)се даждь ми времѧ покаанію. Слава.

Посм(е)рти оувѡтамо ни дѣлати могу ни м(о)л(и)тва ми пріѧтна н(ы)нѣ прошу слезамъ тучѧ со оупованіемъ: даждь ми Х(рист)е дѣлати покаанія доброплодіѧ ниву. и пожди (так!) радостныѧ жатвы, да принесу ти сп(а)сеніѧ плоды. И Н(ы)нѣ.

Явленыхъ и неявленыхъ. видимыхъ [вѣдомыхъ] и невидимыхъ [нет] и чрезъестественыхъ безаконій яко Б(о)гъ прости мѧ. м(о)л(и)твами Б(огороди)ца иже [яже] за //(л. 363) всѧ молитсѧ. Х(рист)е многом(и)л(о)стиве, тоѧ ради возведи мѧ из бездны [пропасти] грѣховныѧ.

Пѣснь Є. Ірмос.

Ѡгненый оумъ Ісаіѧ. д(у)ходвижимо провозглашаше оутренюѧ ко Б(о)гу молѧшесѧ. приложи [приложити] ѕло нечестивымъ прежде [понеже] истины не сотвориша на земли. тѣм возникни [взникли] ѡ [нет] д(у)ше моѧ ѿт мрака грѣховнаго. [вставка: и] озарисѧ свѣтомъ покааніѧ [покаянья свѣтомъ].

Злодѣи врагъ без страда нападе на мѧ. возскрежета зубы зависти. многω враxсѧ. и преможе мѧ. впадохъ в сѣти егω. и аки ѕвѣрь оубіеніе оулови мѧ. стрѣлою безаконіѧ оустрѣли мѧ. и мечемъ грѣха порази мѧ. І(су)се всѣхъ врачю исцѣли мѧ.

Искусник моеѧ вѣры прежде на ѕло пострычет мѧ. не его же азъ ненавижу, но любовными мною вещми. аки оузами свѧзан, и впрочаѧ влечет мѧ грѣхы и хвалитсѧ о моей погибели. но кающасѧ Х(рист)е пріими мѧ. Слава.

Ѡслави ми Г(о)с(по)ди, ослави ми, не погуби мене со безаконіи моими. но покажи на мнѣ свою благ(о)сть, еже оутверневати и славити тѧ единаго ч(е)ло(ве)колюбца. И н(ы)нѣ.

М(оли)ти ч(е)ло(ве)колюбца Б(ог)а егда м(о)л(и)тву приносиши // (л. 363 об.) к Б(о)гу за родъ хр(е)стіанскій, помани мене грѣшнаго, да не преръчнъ буду воздушными мытари. да не отагчаютъ грѣси мои в мѣрилехъ на воздусѣ. но свѣтоличнымъ агг(е)ломъ предай мѧ.

Пѣснь Ѕ. Ірмосъ.

Яко Іона вопію ти Х(рист)е в китѣ ѕолъ моихъ одержимъ. из глубины грѣховныѧ возведи мѧ [изъ глубины возведи мя грѣховныя], даже нескончается [не искончается] душа моѧ. во ц(е)рковъ с(вя)тую. твою пріими мою молитву.

Ревную д(у)шею в дѣло Г(о)сп(о)дне, а тѣломъ низпадаю во грѣхъ. воздержимъ ѿ единаго с(е)рд(е)чнаго кореніѧ. аки древу вѣтви мнѡги помышленіѧ ѿ нихъ же Х(рист)е сухаѧ истреби сирѣчь грѣховныѧ да не с ними во огнь коверъженъ буду.

Щаденъ быхъ и дон(ы)нѣ, якоже ограде закона Х(ристо)ва. никогдаже не ѿворихъ бл(а)гоплодіѧ моему Вл(а)д(ычн)цѣ и бл(а)г(оде)т(е)лю. Трепещу проклатіБ сопосѣченіемъ аще покаѧніѧ плода на оно лѣто не принесу.

Землѧ оукрашается цвѣты. древо похвалимо плод дѣлѧ. азъ же различными грѣхы оскверныхъсѧ, и тѣми совладомъ оудалихсѧ ѿ бл(а)годавца. но, яко м(и)л(о)с(е)рдый омыи (л. 364) мѧ ѿ скверны прегрѣшеніи моихъ. Слава.

Дрѣманіемъ ѕлым обѧтъ бых окаѧнын и сон нечаніѧ покры мѧ. но бодрым м(и)л(о)с(е)рдіемъ Г(оспо)ди воздвигни м сп(а)си мѧ. И н(ы)нѣ.

Мысленаѧ двери жизни преч(и)стаѧ Б(огороди)це. припадаемъ ти вѣрою. ѿ напистн (так!) избави н(е)бе (так!) яко прославлѧемъ твое рождество моли о сп(а)сеніи д(у)щъ (так!) нашихъ.

Кондакъ Глас И. Под. Яко начатки [после слов "глас 8" ничего нет].

Д(у)шевнаго падениѧ по всѧ часы в себѣ видѧ и твое долготерпеніе слове преобидѧ [вставка: всѣхъ] бл(а)гъ [благыхъ] лишихсѧ. и всѧцѣй муцѣ повинен быхъ. но возведи мѧ оуже ѿчаѧнна. Б(огороди)ца ради мнѡгом(и)л(о)стиве. Ѵкосъ [нет].

Кондакъ Глас И. Под. Яко начатки.

Д(у)шевнаго паденіа по вса часы в себѣ вида и втое долготерпѣніе слове преобида всѣхъ бл(а)гъ лишихса. и всацѣй мѹцѣ повиненъ быхъ. но возведи ма оуже штчаанна Б(огороди)ца ради многю м(и)л(о)стиве. Vкосъ[4].

Земнаа и временнаа возлюбихъ [возлюбивъ], вѣчных бл(а)гъ лишихса [лишенъ быхъ]. [вставка: приди, душе, и возопи Х(рист)у] Х(рист)е І(су)су [нет] едине ч(е)л(ове)колюбче грѣшникωмъ не шсѣкаемаа [не отсѣкъ] надежда [надежи]. но м(и)л(о)сть кающимса пролiа и мене кающаса не презри І(су)се [нет]. разѹмѣю бо [нет]. разбойника, исповѣданіемъ сп(а)сена, и мытара м(и)л(о)стію [милостынею] оцищена, [вставка: ту] и блѹдницѹ помышлаю плачющѹса [плакавшюся]. якω во всѣхъ положилъ еси образы [образъ] покааніа. прѣтиши бо м(и)л(о)стивно и милосердѹеши теплѣ. кающаса видиши, и противѹ течеши якω штцъ. аще восхощеши мощей бо еси и моа штпѹстити грѣхи. имиже и по (л. 364 об.) крещеннѣмъ обѣте осквернихса, и провѣщаніи иноческаго житіа. но чистотѹ якω Б(о)гъ подаждь ми моленіемъ преч(и)стыа ти и всепѣтыа Б(о)гоматери.

Пѣснь 3. Ірмосъ.

Агг(е)ломъ отроки сохрани [схранивъ] в кипащей [кипящи] пламенемъ пещи. и м(у)ч(и)тела опаливъ посрами. якω Б(о)гъ извѣстѹа силѹ свою его [ему] же поюще рцемъ, во вѣки бл(аго)с(ло)венъ [еси] Б(о)гъ шт(е)цъ нашихъ [нет последних трех слов].

Чюжихъ грѣхωвъ испытникъ, а своего безаконіа хранитель: оправдаюса языком и дѣлы горѣе невѣрныхъ. азъ окаанныи сведохса инѣмъ трѣскѹ во окѹ вида во своем же бервна (так!) не чѹю. ω м(и)л(о)стивыи Г(о)с(по)ди имже вѣси сѹдомъ и сп(а)си ма.

Немогѹ изобрѣсти шт вѣка подобна мнѣгрѣшника. тогω ради обатъ тѹгою и нечестива Б(о)гомъ безаконенъ. очемъ первѣе покаюса аще не ты Х(рист)е Б(о)же мои м(и)л(о)стію спасеши ма. Слава.

Сокрыв рабъ талантъ иже в дѣланіе ω тебе приатъ азъ быхъ то окаанный. что сωтворю егда пріидеши сѹдити. когождо дѣло взыщеши. но пощади ма Г(о)с(по)ди а не во огне посли м(и)л(о)стиве. И н(ы)нѣ.

(л. 365) Бесѣдѹа евжинскы со плотными похотми. аки без словесным гадомъ прелщенъ быхъ лютѣ, и многа добра лишихса. защитнице страшнаа преславнаа Б(огороди)це М(а)ріе. избави ма брани діавола.

Пѣснь И. Ірмосъ.

Ц(а)рскихъ дѣтей м(о)л(и)тва пещный пламень прохлади, и ярость м(у)ч(и)телеву побѣди. [вставка: и] яко в чертозѣ поюще г(лаго)лаху. бл(аго)с(ло)вите вся дѣла [тварь] *Г(оспод)на, и превозносите его во вѣки* [*-* нет].

Некіи же мира сего санъ от вѣчныя избавитъ муки. преступающихъ Б(о)жія заповѣди. неложъ бо есть судии неналица. но тебѣ молюся Вл(а)д(ы)ко. очисти мя прежде конца.

И мало и многω здѣ поживши, никакоже избыти см(е)рти. понеже тамω испытаніе дѣлωмъ здѣ Б(о)же прости мя. дане якω безбоженъ тамω мучимъ буду. Слава.

Оуврачуи ми оумъ сластолюбіемъ житія оуязвенъ, и оукроти волненіе страстей моихъ, и на путь покаянія возведи мя. да оумилным гласомъ вопію ти. Г(о)с(по)ди не осуди мене по дѣлом моимъ. но м(и)л(о)с(е)рдіем сп(а)си мя. И н(ы)нѣ.

Б(огороди)це Д(е)во ωтреши ми язвы лютѣ гніюща не явленіемъ. масла слезами ωмыи и платомъ покаянія обвяжи, и здрава мя сотвори и со одра нечаянія возстави и всякаго (л. 365 об.) избави зла и козней и ко сну си донеси мою м(о)л(и)тву.

Пѣснь Ѳ. Ірмосъ.

Тя *паче оума* [*-*нет] естественную [по естеству] Д(е)ву и паче естества Б(о)га рождшш. Еввину [евжину] клятву потребившаго [потребивша] и Адама ωт оузъ избавлшаго. его же [нынѣ] моли непрестанно [нет] , подати ми оставленіе грѣховъ. да тя Б(огороди)цу [Богородице] радостнымъ с(е)рдцемъ правовѣрно возвеличимъ.

Взяхъ кр(е)стъ Х(ристо)въ егоже до конца не понесохъ какω ли христіанинъ нарекуся. ниединаго бо обѣта чисто сохранихъ. при всемъ солгахъ Вл(а)д(ы)цѣ моему Х(ри)сту. бѣжитъ птица скоро орла. азъ же скачу скоро ко грѣху. акы рыба пожеръ оудицу цѣпима есть. тако и азъ множеством золъ. но Г(о)с(по)ди м(и)л(о)стію си сп(а)си мя.

Ц(а)рскимъ правымъ путемъ ходити и Х(ристо)ва закона не изволихъ хранити. оуклонихся во стезя небл(а)гы, на грѣховное настуnихъ теръпеніе и тѣмъ сноженъ быхъ лютѣ. к тебѣ Х(рист)е вопію даждь ми слезы покаянія . и омыю си д(у)шевный гной. и сотвори мя сп(а)се. неимуща скверны. Слава.

Хотяи всѣмъ ч(е)л(ове)комъ сп(а)с(и)теся и на первое достояніе привести. многимъ м(и)л(о)с(е)рдіемъ оубогую мою д(у)шу посѣти. Г(о)спо)ди. все житіе блудно и ждивша якω блудницу пріими мя и помилуй мя. И н(ы)нѣ.

Єдинъ ѡт троица Х(ристо)с истиный Б(о)гъ нашъ. молитвами с(вя)тыа Б(огороди)ца. и Предтеча Іѡанна и н(е)б(е)сныхъ силъ. Ап(о)с(то)лъ же и Прор(о)къ и М(у)ч(е)никъ, С(вяти)т(е)ль же и Пр(е)п(о)д(о)бныхъ. посредѣ всѣхъ с(вя)тых, достохвалный испусти ми гласъ. ѡтпущают ти сѧ грѣси твои, иди во вѣчный животъ.

Сей стих. и погребше м(е)ртва егда по ЄІ, поклоновъ творимъ, кождо в себѣ г(лаго)летъ.

Пом(и)луи Г(оспо)ди раба своего им(я)р(е)къ елика ти в житіи семъ яко ч(е)л(ове)къ согрѣши. Ты же вѣчныѧ избави муки. и н(е)б(е)сному ц(а)рствію причастника яви и д(у)шамъ нашимъ полезнаѧ сотвори. Ісіє.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Опубликован Н.К.Никольским по рукописи Спасо-Преображенского монастыря: Никольский Н.К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1907. Сб. ОРЯС. Т. 81, 4. С. 88–94.

[2] Публикация по списку Обихода церковного XIV в. (РНБ, Соф. 1052, старый шифр — Нов. Соф. 13(15)): Макарий. Св. Кирилл, епископ Туровский как писатель // ИОРЯС, 1856. Т. V. С. 255–257; а также: Макарий. История русской церкви. М., 1857. Т. 3. С. 139–141. О рукописях, содержащих этот канон, см.: Гранстрем Е.Э. Описание русских и славянских пергаменных рукописей. Л, 1953. С. 49; Куприянов И.К. Обозрение пергаменных рукописей Новгородской Софийской библиотеки // ИОРЯС, 1858. Т. 7. С. 34–66, 276–320; Бычков А.Ф. Библиографический словарь и черновые к нему материалы П.М.Строева // СОРЯС, 1882. Т. XXIX, 4. С. 173–174. Нам известен еще поздний список этого канона из собрания Оптиной пустыни (РГБ, ф. 214, № 744).

[3] См., например: Матьесен Р. Текстологические замечания о произведениях Владимира Мономаха // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26. С. 192–201; Словарь книжников и книжности Древней Руси. IX — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 217–221.

[4] В старопечатной книге кондак повторен два раза.

Е.А.Бучилина

АПОКРИФИЧЕСКИЕ МОЛИТВЫ В СОСТАВЕ ЗАГОВОРОВ В СОВРЕМЕННОЙ ХРИСТИАНСКОЙ СРЕДЕ

(По материалам полевых исследований)

Апокрифические молитвы относятся к древнейшему виду христианской литературы и народного творчества, соединяя в себе элементы литературы и фольклора и занимая тем самым промежуточное положение между этими двумя видами словесного творчества. В отличие от канонических церковных молитв апокрифические молитвы содержат вставки из народных поверий, легенд, заговоров, а также отрывки из апокрифов. Кроме того, они соединяют в себе функции древнейших жреческих обрядов и заклятий с функциями христианской молитвы-просьбы, обращенной к Богу, Иисусу Христу, Богородице, ангелам и всем святым. В результате такого смешения апокрифические молитвы представляют собой сплав христианских и языческих верований, дуалистических представлений о мире и человеке.

Наиболее известными апокрифическими молитвами являются молитвы-заговоры, молитвы-заклинания и молитвы-обереги. Эти молитвы вносились в индексы отреченных книг под названием «Лживые молитвы против трясавиц и лихорадок». Нередко они входили в состав также запрещенных церковью книг, таких как «Волховник», «Зелейник» и др.[1] В современной христианской среде они хранятся в особых тетрадях вместе с духовными стихами и письмами.

Исследователи XIX — нач. XX в. рассматривали апокрифические молитвы в составе заговоров, изучением которых занимались многие ученые прошлого, однако наибольшее внимание им было уделено представителями мифологической школы: Ф.И.Буслаевым, А.Н.Афанасьевым, О.Миллером и др.[2] К заговорам обращались также А.Н.Веселовский, В.Миллер, И.Я.Порфирьев, Н.Крушевский, Ф.Зелинский, Е.Н.Елеонская, Н.Я.Новомбергский и др.[3] Первая публикация заговоров была сделана И.П.Сахаровым в сборнике «Сказания русского народа»[4], затем их публиковали Л.Н.Майков, Н.Н.Виноградов, В.Мансикка и др.[5] В конце XIX века началась научная систематизация накопленного материала в области заго-

воров, а также были сделаны первые попытки их классификации. Наиболее полный обзор проделанной научной работы за указанный период находится в труде Н.Познанского «Заговоры» (1917 г.)[6].

Таким образом, начиная с Ф.И.Буслаева и А.Н.Афанасьева, которые, объединив апокрифические молитвы с другими заговорами, считали их остатками языческих молитв и возводили их к древнейшим мифам, апокрифические молитвы прочно заняли свое место среди заговоров и стали рассматриваться только лишь как часть фольклора. Однако нельзя отрицать и того факта, что они являются также и частью народной христианской литературы.

Как показывают современные археографические экспедиции, наиболее древние тексты таких молитв сохраняются чаще всего в старообрядческой среде — хранительнице старинных русских традиций, обычаев, обрядов и духовной литературы, в том числе духовных стихов, апокрифов и т.п. Как и раньше, апокрифические молитвы выполняют особые функции и занимают особое место в жизни христиан. Так, современные знахари, как, впрочем, и их предшественники, используют их в роли магических заклинаний в обряде лечения, а для верующих они служат, как правило, оберегами от нечистой силы, злых людей и природных стихий: пожара, огня, наводнения, грозы и т.п.

Мы рассматриваем особенности бытования апокрифических молитв в современной христианской среде, их функции, основные группы и их структуру, а также сохраняющиеся в них языческие и апокрифические элементы на примере 50 списков, обнаруженных и полученных в Сергачском, Борском, Балахнинском и Володарском районах Нижегородской области во время археографических экспедиций 1994–1995 гг., проводившихся Институтом рукописной и старопечатной книги Поволжья.

Полученный материал можно разделить на несколько групп:

1. Первую группу представляют собой краткие молитвы к Богу, Богородице, архангелам, святым, а также к различным стихиям с просьбой избавить больного от определенных болезней: лишая, бородавки, чирья, зубной боли и т.д.
2. Во вторую группу входят развернутые молитвы-просьбы к тем же лицам и стихиям, направленные против порчи, килы, сглаза и лихорадки.
3. Третья группа включает в себя молитвы-заклинания нечистого духа именем Бога, Богородицы, всех святых и т.п.
4. Четвертую группу составляют молитвы-обереги общего характера на все случаи жизни.
5. В пятую группу входят так называемые апокрифические письма Иисуса Христа, составной частью которых является молитва к Богу. Эти письма распространяются с целью оберегать человека

и его имущество в различных случаях. По своему назначению они близки четвертой группе.

Первые три группы апокрифических молитв являются, как правило, составной частью заговоров и сопровождаются определенными магическими или ритуальными действиями. В большинстве случаев они используются знахарями в обряде лечения.

Последние две группы молитв знахарями практически не используются. Они предназначены для индивидуального пользования и сродни тем древним амулетам или ладанкам, в которые часто помещали различного рода заговоры-обереги или молитвы.

Молитвы первой группы по своему происхождению, как полагают исследователи[7], наиболее древние и до сих пор сохраняют связь с обрядами языческой симпатической магии. Они используются прежде всего знахарями, которые нашептывают их над больным местом человека или животного при лечении незначительных недугов, таких как бородавки, лишаи, чирьи, зубная боль, сопровождая это специальными магическими действиями. Композиция их включает вступление, двучленный параллелизм и закрепку. Типичной формулой зачина, а также иногда и закрепки является каноническая молитва, обычно произносящаяся христианами в начале и в конце любого дела: «*Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь*». Смесь канонических и апокрифических молитв — характерная особенность современных заговоров. Некоторые исследователи прошлого не считали их молитвами, а именовали заговорными формулами (например, Потебня, Познанский и др.). Однако христиане, в том числе и знахари, называют их молитвами. Тот факт, что заговоры воспринимаются в народном сознании как молитвы, подкрепляется и тем, что они всегда сопровождаются каноническими церковными молитвами и сами по себе употребляются крайне редко, особенно знахарями. Отметим здесь, что знахарь, перед тем как творить заговор, обязательно читает очистительную молитву: «Очисти, Господи, от всех скорбей и болезней рабу божию (имя)» и каноническую «Отче наш».

Так, например, заговор от лишая включает в себя молитву «Огради же его, Господи, животворящим крестом», при чтении которой знахарка чертит вокруг лишая ушком иглы, а затем двучленный параллелизм: «*Угли горят, болезнь исчезает*», который трижды читают в то время, как огарышем водят вокруг лишая. Затем спичку сжигают до конца. Здесь действие поясняется двучленным параллелизмом: как угли быстро горят, так же быстро исчезает и болезнь[8].

В этом заговоре используется древнейший языческий способ завязывания болезни: над больным местом как бы завязывается узел, мешая распространению болезни и воздействию нечистой силы. Такой же прием, но с использованием других материалов — бере-

зовых листьев, безымянного пальца и др.— знахарь употребляет при лечении бородавок, чирьев, лишаев и т.п.

В подобных заговорах может использоваться не только положительная, но и отрицательная формула двучленного параллелизма. Например, при лечении зубной боли знахарка обращается к живой природе, произнося 6 раз: «*Белая березонька, мне тебя не ламывать. У рабы божьей зубам не баливать, деснам не мозживать. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь*», при этом она березовый прутик размером 5—6 см приставляет перпендикулярно губам больного, а после прочтения молитвы плюет 3 раза через правое плечо (!), березовый прутик разламывает на 2—3 части и кладет на больной зуб[9].

Молитвенные заговоры могут относиться не только к человеку, но и к животным. До сих пор с коровьими проблемами обращаются за помощью к знахарям. Например, при лечении коровы от ляганья используют как канонические, так и апокрифические молитвы. Сначала читают 40 раз молитву Богородице и вяжут при этом 40 узелков на веревке, затем приговаривают: «*Стой, матушка коровушка, как матушка сыра земля стоит, тиха, смирна и услужлива. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь*». После этого веревочку с узелками привязывают к корове, закидывают ей на хребет и завязывают под брюхом. Здесь древнейший образ матери земли связан с таким же древним языческим образом коровушки-матушки. Положительный двучленный параллелизм подчеркивает связь этих образов, к которым символически примыкает и образ Богородицы — матери божьей. Следовательно, в одном заговоре соседствует церковная христианская молитва с языческой заговорной формулой[10].

Наряду с прозаическими молитвами популярны и стихотворные молитвы-заговоры, например, к святому Антипию и святой Анне от зубной боли. Наибольший интерес, на наш взгляд, представляет собой молитва святому Антипию, так как параллельно с ней используется подобная молитва, обращенная к месяцу:

Святой отче Антипий,
выдь на вечернюю зорю,
собери всех мертвецов,
спроси у них: зубы не болят?
ясли (скулы) не мозжат?
Так и у меня, рабе боже, (имярек)
зубы не болели и скулы не мозжали.
Во имя Отца и Сына и Святого
Духа.
Аминь[11].

Месяц молодой, молодой,
Твой рог золотой, золотой.
Ты на том на свете был?
Был.
Мертвых видел?
Видел.
У них зубы не болят?
Не болят.

Чтобы у рабы божьей (имярек)
Зубы не болели, не болели[12].

Отметим, что форма диалога характерна для наиболее древних народных заговоров, в которых слова являются прежде всего пояснением к культовым действиям, игре. Такой диалог предполагал двух участников заговора: знахаря и больного[13].

Таким образом, особенностью первой группы заговорных молитв является двучленный свернутый или развернутый положительный или отрицательный параллелизм. Здесь сохраняются элементы языческих обрядов и верований наряду с христианскими воззрениями.

От сглаза, килы[14], порчи и других подобных болезней, насылаемых, по поверью, колдунами или злыми людьми, используются совсем иные заговорные молитвы, известные как в прозаической, так и стихотворной (рифмованной) форме.

Например, заговор от килы, записанный в г.Сергаче, состоит из ритмичного, краткого начала, созданного на основе древнего традиционного заговора с зачином (*«На море, на океане, на реке Буяне стоит дуб»*), краткой эпической части (*«На том дубу 70 кусточков, на каждом кусточке 70 листочков и 70 ангелов и 70 архангелов, а на самом верху сидит сам Исус Христос. С этого дуба лыка не дерут, порчу, килу, глаз отвязывают»*) и концовки (*«Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Спаси, Господи, помилуй раба (имярек)»*). Этот заговор читается 3 раза над сосудом (обычно над стеклянной посудой) с 3 маслами (как правило, берут лампадное, растительное и сливочное масло; вместо масел может быть и другой продукт, например, яйцо, водка, вино, вода). Затем сосуд с маслом крестят трижды и приговаривают трижды: *«Спаси, Господи, помилуй раба (имя) от щепоты, от ломоты, от притки, от негодного глаза»*[15]. Больное место мажут этим наговоренным продуктом. В эпической части этого заговора-молитвы отражены следы древнейшего апокрифа об Адаме и 70 болезнях, насланных Богом за нарушение запрета. Образ дуба здесь также уходит в глухую древность, однако значение его спорно: одни видят в нем языческий культ[16], другие — образ мирового древа или райского древа[17]. Возможно также, что этот образ идет из притчи о смерти, которая сидит в виде голубя или иной птицы на дереве, олицетворяющем мир, и срывает с него листья, олицетворяющие человеческие жизни (души), бросая их в корыто или яму, находящуюся под деревом.

В другом варианте этого заговора ритмическая организация отсутствует, зачин сокращен до: *«На море стоит дуб...»*. Первая часть кончается зааминиванием: *«Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь»*. Вторая часть включает каноническую молитву к Пресвятой Троице. Предварительно выясняют, ее это болезнь или нет. Определяют это с помощью канонических молитв: «Очисти, Господи, от всех скорбей и болезней рабу имярек», «Отче наш»,

«Воскресная», псалма «Живый в помощи», «Пресвятая Троица», «Милосердная», читаемых шепотом над склянкой со святой водой. После чтения молитв наблюдают, откуда идет (наслана) болезнь с помощью 4-х угольков, которые знахарка бросает поочередно в воду, приговаривая: «*Господи, помилуй от злого лихого глаза, от мужского глаза еретика, от бабы еретницы, от девки колдуньи, от нечистого духа*»[19]. Еще А.Н.Афанасьев отмечал, что слова «еретик, еретица» в народе обозначали колдуна и колдунью.

Древние представления о нечистой силе и насланных колдунами болезнях отражаются и в молитвах от грудницы: «*Спаси и помилуй скотинушку-животинушку дочку от стрелы летящей денной, полуденной, ночной, полуночной. Аминь*». Слово «стрела» обозначает здесь и нечистую силу, и болезнь; слова «пострел, стрелять, колотье» обозначали болезнь, насланную злым человеком[20]. Другая молитва отражает народно-поэтические представления об этой болезни:

Грудница, красная девица,
Нет тебе места
Ни в жилах, ни в суставах, ни в крови.
Иди, грудница, на Океан-море,
На том море лежит белый камень,
На камне сидит три ангела и архангела и шишка с пуповиной.

Здесь образ грудницы связан с образом одной из 12 лихорадок, а именно с пятой лихорадкой, носящей имя *грынуши* или *грудицы*, вызывающей боли в груди, харканье и колотье[21].

В старообрядческой среде сохранился весьма любопытный образец подобных молитв, полученный нами от старообрядца из деревни Филипповское Свешникова М.Л. (см. Приложение). Хотя тетрадь с молитвами-заговорами относится к 70-м годам XX в., она представляет собой переписку с более древнего текста, так как имеет место стилизация под полуустав книжный с сохранением надстрочных знаков, титлов, омеги, еров, юса малого. Это молитва знахаря от нечистой силы, состоящая из 4-х самостоятельных молитв, объединенных одной сквозной темой. Начинается она Иисусовой молитвой: «*За молитв святых отец наших Господи Исусе Христе, сыне Божий, помилуй нас. Аминь*», затем следует разрешительная молитва: «*Господи, благослови меня раба Божия (имярек) отходити и отговаривати от скота и живота какая шерстью от дедушка избнова, от дедушка порожнова, от дедушка мостовова, от дедушка дворнова, от дедушка клевнова, от дедушка питьева, от дедушка ежьева, от дедушка стрешнова...*» и т.п. (см. Приложение). Функция этой молитвы заключается в изгнании нечистой силы из домашних животных. Здесь перечисляются все нечистые силы, обитающие дома, во дворе и в природе. Интересно,

что называние духа нечистого дедушкой мы встречаем у Сахарова, который отмечает факт сжигания на Волге в 20-е годы прошлого столетия чучела дедушки Водяного, рассказывая о том, что на Волге еще верят в дедушку Водяного[22]. Подобные письменные записи свидетельствуют о долгой истории существования этой традиции.

После вступительной части идет перечисление всех болезней, которые изгоняет знахарь из животного. Обычно в русских заговорах трясавицы или лихорадки предстают в женском (девичьем) образе. Здесь представлен другой вариант русской старинной традиции считать нечистую силу дедушкой или стариком. Причем здесь сохраняются древнейшие языческие представления о борьбе злого и доброго начала. Можно считать этот заговор уникальным и редчайшим образцом древнейшего традиционного русского эпического заговора, сохраняющего типичную для этого вида композицию, богатые народно-поэтические эпитеты, а вместе с тем и языческие представления о нечистой силе, и апокрифические мотивы. Этот «насыльный дедушко» носит названия: *«притка, вопка, черная немого, кумошное трясавище, окаянный, диявольская сила»* и т.п. Во второй части первой молитвы знахарь изгоняет болезни из разных частей организма животного: *«из скота и живота какая шерстью из главы из ноздрей и оушей из хрепта, из ребрь исъ хвоста ис копытъ»*, а затем посылает окаянного насыльного дедушку *«во чистое поле, на широку реку Ярдань»*, где много *«пити и ясти льва и тигра и дикова мужа...»*. После этого следует угрова дедушке, если он не выйдет из больного организма, *«то господь наш Исус Христос нашлет на тебя с ношной стороны громом и тучю и молнию, громом тебя оглушит, молнией тебя опалит, стрелой тебя ушибет»*. Присутствующий здесь образ грозы как арены борьбы двух начал — доброго и злого — свидетельствует об остатках дуалистического представления о мире; этот образ проникает не только в заговоры и сохраняется в них, но и в различные апокрифы, такие, например, как «Беседа трех святителей», где иногда встречается вопрос: «Иван рече: от чего гром сотворен бысть? — Василий рече: два ангела громная есть: еллинский старец Перун и Хоре жидовин, два еста ангела молниина. Вопрос: Что есть гром и молния? — Толкование: ангел господень летя бьет крилома и гонит дьявола. Молния суть свиты ангельския. И егда идет дождь, тогда дьявол станет. И егда молния ходит, стрекаются, то со гневом ангел господень зрит на дьявола»[23]. Закрепка включает также один из распространенных традиционных языческих элементов: *«Земля ключ, а небо замок. Во имя Отца и Сына и Святого Духа и ныне и присно и во веки веком аминь»*. После этой молитвы идет переход ко второй молитве, он включает 7 канонических молитв: «Трисвятое», «Отче наш», «Приидите по-

клонимся», «Господи, помилуй мя боже», «Верую во единого бога отца» (символ веры), «Богородице дево радуйся», «Достойно есть яко», «Да воскреснет Бог»,— и хвалу кресту.

Вторая молитва служит для изгнания нечистой силы из человека, она имеет эпический зачин: *«Въ восточной стороны востаетъ туча и облаце ис той тучи, из облака выеждяетъ Георгей храбрый, онъ ездить по горамъ и поламъ...».* Здесь «окаянного дедушку» изгоняет уже «храбрый Георгей», который копьем колет его, конем топчет и приговаривает, чтобы притка и вопка уходили из больного раба божия: *«из буйные головы, из ретивова сердца, из 70 жил, из 70 суставов из единова сустава»*, и посылает ее уже не на Ярдань реку, а *«во чистое поле на латынска на море на каспицкое».* Таким образом, апокрифический христианский мотив борьбы Георгия Храброго со змеем совмещается в сознании народа как с борьбой знахаря с нечистой силой, так и с борьбой народного русского героя-богатыря Ильи Муромца с врагом. Это соотнесение Георгия с Ильей можно усмотреть в одних и тех же былинных параллелях. Борьба Георгия со змеем, а значит, с нечистой силой, с дьяволом, здесь носит обобщенный характер. Интересно, что былинный мотив неожиданно преломляется в третьей молитве, которая без перехода следует за второй и имеет весьма популярный зачин: *«Лягу я, раба божия имярекъ, помолясь, встану перекрестясь, оумываюся водою, божие росою, оутираюся шитою браною, госпоцею пеленою...»*, далее она выходит *«из избы дверями, из двора воротами во чистое поле на окиян море, на окияне море калиновъ мостъ, на калиновомъ мосту золотой стулъ, на том на золотом стуле сидитъ баушка Соломия...».* Она-то и изгоняет нечистую силу из скота. Здесь используется также и двучленный положительный параллелизм: *«прядетъ она шелкомъ и оужей за праслицу навиваетъ, пряжицу на золото веретенце плотно и твердо и крепко тако же оутверьди и оукрепи и прогони от скота и живота, какая шерстью, притку и вопку и черную немогу...».* Такое навивание пряжи-нитки бабкой Соломией напоминает древнейшие языческие образы богини судьбы[24]. Действующее лицо апокрифического евангелия — бабка Соломия — совмещается в народном сознании с языческим образом богини судьбы — распорядительницы и хранительницы человеческой жизни. Связь со второй частью заговора можно усмотреть в закрепке, идентичной первым двум.

Четвертая молитва начинается тем же зачином, что и третья. Так же, как и в первых трех молитвах, здесь христианская символика сочетается с языческой. Однако она имеет другие народно-поэтические эпитеты: «зеленая дубрава, светел месяц, красно солнышко, часты звезды», на море уже стоит не калинов мост, а традиционный для заговоров алатырь камень, на котором стоит

божья церковь, внутри ее злат престол, на нем сидит матушка пречистая пресвятая Богородица. Связь с народнопоэтической сказовой речью подчеркивает также характерный для нее прием — инверсия. Знахарь обращается к Спасу и Богородице с просьбой выгнать нечистую силу. В ответ Богородица «*вставала на резвы ноги, огораживала тыном железным, набивала обручья медные и запирала замками медными и завертывала ключьми позолочеными, опущала ключи в окиян море под алатырь камень, а сама приговаривала: "Чтобы в море воды не убывать и камня не поднять, ключей не вредить, также бы скоту и животу доброе здравие, а скорбям и болезням от диявольския силы нечистого духа не отрыгатца бы. Земля ключ, а небо замок. Во имя Отца и Сына и Святого Духа ныне и присно и во веки веком. Аминь"*». Здесь наблюдается древний принцип завязывания (зачурание, огораживание) нечистой силы и болезней. Сюжет молитвы позволяет усмотреть связь с апокрифом о черной книге, которая хранилась на дне морском под камнем алатырем.

О том, что это единый законченный заговор, свидетельствует прежде всего единая сквозная тема, объединенная одним рефреном-закрепкой, а также все нарастающая степень градации лиц, борющихся со злом: сначала знахарь (или знахарка), затем святой Георгий храбрый, потом бабка Соломия, играющая здесь роль древней богини Парки, и наконец, сама пресвятая Богородица, творящая заговор. После этих молитв идет пояснение, что нужно еще произнести и какое действие произвести, чтобы заговор имел необходимую силу. Отдельные части этого заговора были известны и раньше как самостоятельные заговорные молитвы. Здесь мы видим единое произведение, имеющее определенный смысл и законченную идею, в котором представлено довольно редкое сочетание как народных языческих, так и апокрифических, христианских элементов, отражающих народное представление о борьбе двух начал: добра и зла. Таким образом, дуализм сохраняется в сознании народа и раскрывается прежде всего в апокрифических молитвах-заговорах от порчи, сглаза, от нечистой силы, тем самым признаются две равновеликие силы: добро — Бог и зло — дьявол.

Итак, наблюдения показывают, что для второй группы апокрифических молитв характерен сплав языческих и апокрифических христианских мотивов и образов. Как правило, они имеют сходную композицию: введение, зачин, эпическую часть: а) перечисление нечистой силы; б) изгнание ее из разных частей тела; в) ссылание ее в дальние края; г) угрозу за ослушание; д) закрепку. Эти молитвы также сопровождаются магическими действиями.

Третья группа апокрифических заговорных молитв — молитвы заклинательные. Отметим, что заклинание является одной из самых древних заговорных формул в жреческих обрядах, возник-

шей еще в язычестве и перешедшей уже в эпоху раннего христианства в церковный обряд изгнания бесов или дьявола с помощью призывания имени Бога. Этот обряд распространился уже в апостольские времена и сначала относился лишь к людям, одержимым злыми духами, а с XI века обряд заклинания стал распространяться и на лиц, вступающих в церковь, поэтому он был включен в чин крещения. При этом в первые века христианства существовали специальные люди — заклинатели, которые совершали обряд заклинания над теми, кто готовился к крещению[25]. Современные заклинательные молитвы используются прежде всего знахарками и знахарями в обряде лечения или изгнания нечистого духа. Эти молитвы должны передаваться только от старшего человека к младшему, но не наоборот. Такая передача молитв напоминает передачу колдовских знаний от одного ведуна другому. Знахарь обычно использует их на второй стадии лечебного обряда: первая стадия заключается в определении знахарем, есть у человека порча или нет. Если это болезнь знахаря, он читает заклинательную молитву. Один из основных композиционных приемов их — рефрен.

Можно выделить 4 вида запретительных молитв: 1. Молитва запрещательная святых священномучеников Куприяна и Устиньи[26]; 2. «Молитва запрещение дьяволу»; 3. Молитва запретительная; 4. Молитва Трифона против крыс и мышей (имеет название «Крысы и мыши»). Эти молитвы имеют 4-х частную композицию: а) зачин; б) заклинание дьявола Иисусом Христом, Богородицей, Духом Святым, ангелами, архангелами и всеми святыми; в) изгнание дьявола и нечистой силы из разных частей тела; г) закрепка «*Отойди, дух нечистый, на три поприща. Аминь*».

Наибольший интерес, на наш взгляд, представляет собой «Молитва запрещательная святых священномучеников Куприяна и Устиньи». Она имеет нетрадиционный зачин: «*Призываю тебя, Владыко невидимый, благодетелю высокий, мирный Господи, царю сотворил небо и землю от нюда воссия альфа и омега, начаток и конец, и предави человеком небом и землею и четвероногие на ней звери и гады и птицы земные, пернатые ты покори. Господи; простри руку твою крепкую святую и посещение святым твоим посети создание свое ангела тверда и крепка, хранителя души и тела, иже запретит и отженет от него дух неприязненный. Яко ты еси Господь высок и Отец утешитель благословен вовеки*».

Вторая часть этой молитвы весьма значительна и состоит из заклинаний дьявола сначала Господом, крестом, Духом Святым, Страшным судом, «грядущим огнем и серою», Моисеем, зиждителем. Затем идет перечисление частей тела, откуда изгоняется дух лукавый. Затем заклинание продолжается (возможно, здесь

имеет место перестановка текста); дьявол заклинается Иорданом рекой, тремя отроками, архангелами Михаилом, Гавриилом и Рафаилом, Богородицей и вновь зиждителем. Закрепка традиционная и очень краткая: «*Отойди, дух нечистый, на три поприща. Аминь*»[27].

К древним и весьма редким молитвам относится заклинательная молитва Трифона против крыс, мышей и других гадов. Здесь святой Трифон заклинает всех гадов сначала Отцом и Сыном и Святым Духом, затем вочеловечением Сына Божия, страстями и воскресением его; херувимами и серафимами; страхом Божиим; честным телом и кровью Исуса Христа и Великим именем.

Четвертая группа апокрифических молитв — это молитвы-обереги, обращенные к Богу, Иисусу Христу, Богородице или святым с просьбой оградить их от влияния нечистой силы и злых людей.

Самая популярная из этих молитв — «Сон Богородицы», известный как в прозе, так и в стихах. «Сон Богородицы» в прозе существует и как самостоятельный апокриф, восходящий к известному апокрифу «Страсти Христовы», где встречается эпизод со сном Богородицы. По всей видимости, из этого апокрифа произошла и более краткая молитва-оберег. Стихотворная молитва восходит к духовному стиху «Сон Богородицы» с тем же сюжетом. Таким образом, мы имеем дело со взаимодействием жанров. После эпического сюжета, характерного для этого произведения во всех жанрах, идет закрепка-оберег: «*Кто этот сон поимеет, три раза проговорит, тот будет спасен и сохранен от всех болей, от всех страстей, от судей неправедных. Аминь*». Эта закрепка имеет множество вариантов: от обширнейших до кратких стихотворных формул. Например:

Кто будет молитву знать и читать, тот спасен, сохранен и помилован от грома и от пламя, от морских потопов, в суд пойдет — не обсудится, в лес пойдет — не заблудится, лихой зверь не съест, в огне не сгорит и в земле не скипит[28].

Люди вы мое, человецы,
Кто эту молитву три раз в день проговорит,
Тот будет спасен и помилован,
В суд пойдет — не засудится,
В лес пойдет — не заблудится,
И птица не заклюет,
И громом не убьет,
От огня, от муки и от вечного потопа,
Ото зла подорожника. Аминь[29].

Сравните:
«И сказал Исус Христос своей матери: если который человек сон твой перепишет хотя неграмотный будет держать в дому в чистоте, то этому дому никакие лукавые не войдут и никакого несчастья не будет быть, не грому, не молние, ни пожара, ни мечь, не могут попасть ни ветры не повредят от смертности, от язвы, от всякого зла, а также во дворе все будет благополучно. За твой сон мать моя возлюбленная и за мое страдание пречистое, если кто сон при себе имеет или читает или заставить кого-нибудь прочитать хоть раз в неделю, а сам *послушает со вниманием, то сколько не грешил в этой недели простится этому человеку все его грехи, за сон твой мать моя возлюбленная дева Мария воистину он твой сын не может он в приведение мои да сбудется и сказал Исус Христос своей Матери письмо это перепишут если кто придет или выйдет в путь с радостью возратится в свой дом и сработает больше чем следуют только за твой сон мать моя возлюбленная за страсти мои вольные если женщина мучается родами то должны этот сон твой на этот час положить вверх головы и родившися скоро родится ребенок будет наделен от меня счастьем. Только за сон твой мать моя возлюбленная и за страсти мои вольные если кто умираеm а сон при нем будет или заставит кого-нибудь прочитать, то пошлет с небес ангела хранитель и возьмет душу умершего и принесет к умершему владыке к пречистому на благословение. И эта душа будет провожина ангелом господином (!) в предо Аврамю Исако и Якова и будет эта душа вечно веселится в царствие небесном если раскаится в своих грехах духовному отцу и приобщите христовым тайнам. Только за твой сон мать возлюбленная моя за страсти мои вольные если человек который этому списку верит и истинности словам моим и всему божественному писанию, то во время жизни благословится вся его семья дом скотина. Благое увидит да сподобится в будущем насладится всего божественного писания то во время жизни благословится вся его семья дом скотина глаголе увидет да сподобится в будущем насладится всего божественного писаниц молитвами вся пресвятая Богородица владычица наша тебе честь и славу возлагаем и обозначашим тебе отцом животворящим духом ныне и присно и во веки веков Аминь. Этот сон Богородицы найден в городе Ерусалиме у гроба господнего и переписан святым патриархом Ерусалима на спасение и исцеление душам крестьянским»*[30].

В некоторых текстах этого произведения есть упоминание папы римского Льва, что характерно было для польских списков этого апокрифа.

В так называемых апокрифических письмах Исуса Христа, также имеющих силу оберега, используются подобные же формулы: *«Кто носит то ето письмо при себе, другим дает читать, тот*

будет прощен, хотя у него была много грехов, сколько в море песку, на небе звезд (!), на земле травы... А кто будет иметь при себе письмо, получит от бога доброе здоровье...»[31]. Письмо состоит из трех частей, вступления и концовки. Во вступлении (в зачине) указывается о письме Исуса Христа: где оно явилось и каково оно. Во второй части излагаются слова-назидания Исуса Христа грешникам, чтобы они покаялись, при этом назидания сопровождаются угрозами строгого наказания Богом. В третьей части содержатся слова молитвы-оберега, а в заключение идет хвала Господу.

Молитвы-обереги нередко имеют краткие рифмованные формы. Например: *«Милостивый Господи, будь всегда со мной. Господи. Ангелы в окнах, Заступница в дверях, а Святая Гора — встань у двора»*[32]. Здесь ангелы, Богородица и гора Сион создают как бы кольцо вокруг дома — своего рода ограждение (завязывание узла) от нечистой силы. Подобное кольцо-ограждение, только вокруг человека, содержит и другая молитва: «Господи в начале, Троица святая, дух покров, ангел мой на всю ночь со мной»[33]. Подобный принцип характерен для многих молитв-оберегов. Сравните: *«Господи, прости, Господи, благослови весь дом наш, благодатные ворота, сени и двери, все щелки, протесенки, трубу и западню. Запечатуй, Господи, нас своею печатью Христовой»*[34]; *«Раба (имярек) спать ложилась, богу помолилась от Духа Святого, от печати Христовой. Враг — сатана, отступись от меня за три двери, за четыре стены. Стояла гробница, в гробнице Степан-лукоян и Микита мученик за нас грешных мучит, у Христа-господа просит. Во имя Отца и Сына и Святого Духа»*[35].

Таким образом, каждый вид заговорных молитв имеет свою композицию, направленность и играет свою роль в обряде. При этом все они носят следы древнейшей языческой культуры, до сих пор сохраняющейся в сознании народа и активно взаимодействующей с христианским мировоззрением. Кроме того, обнаруженный материал свидетельствует об устойчивой традиции бытования апокрифических молитв-заговоров, о разнообразии их. Они составляют часть народной культуры и народной христианской литературы и заслуживают пристального изучения, так как до сих пор сохраняют элементы древнейших обрядов, обычаев, представлений о мире и проливают свет на особенности народной психологии.

В заключение заметим, что собранный материал не претендует на полноту представлений о всем богатстве бытования апокрифических молитв. Известная нам знахарка подчеркивала, что у каждого известного знахаря есть свои главные молитвы и свои приемы и методы лечения, которые сохраняются в тайне.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 В кн.: Яцимирский А.И. Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Вып. 1. Апокрифы ветхозаветные. Пг., 1921. С. 32—63; Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3. С. 605.

2 См.: Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861; Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865—1869. Т. 1—3; Миллер О. Илья Муромец и богатырство Киевское. СПб., 1869; Крушевский Н. Заговор как вид русской народной поэзии. Варшава, 1876; Виноградов Н.Н. Заговоры, обереги и спасительные молитвы // Живая старина, кн. 1—2, 1907; кн. 1—4, 1908; кн. 2, 1909.

3 См.: Веселовский А.Н. Сочинения. Т. 1—2, 1913; Миллер В.Ф. Ассирийские заклинания и русские народные заговоры // Русская мысль, кн. 7, 1896; Порфирьев И.Я. История русской словесности. Казань, 1909; Зелинский Ф. О заговорах. История развития заговора и главные его формальные черты. Харьков, 1897; Елеонская Е.Н. К изучению заговоров и колдовства в России. Вып. 1. М., 1917; Новомбергский Н.Я. Врачебное строение допетровской Руси. 1907.

4 Сахаров И.П. Сказания русского народа. М., 1839.

5 См.: Майков Л.Н. Великорусские заклинания. СПб., 1868 (Записки Рус. географ. общ-ва по Отд. этнографии. Т. 2); Мансикка В. Заговоры Шенкурского уезда // Живая старина, № 1, 1911.

6 Познанский Н. Ф. Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917.

7 Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. 1869.

8 Заговор записан у Салимовой А., знахарки из Сергачского района Нижегородской области в 1995 году.

9 Заговор записан там же.

10 Заговор записан там же.

11 Заговор записан в г. Сергаче в 1995 г. у Е.Рябининой.

12 Заговор записан в д. Старая Березовка Сергачского района Нижегородской области в 1995 г. у З.Ведьмановой.

13 Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. С. 98.

14 Кила — по народным поверьям, опухоль, которая может быть на любой части тела, а также краснота в виде пятна на коже. Кила может быть на ноге, на лице, на руке и т.п. Снять ее может только знахарь.

15 Заговор записан в г. Сергаче Нижегородской области у Е.Рябининой.

16 Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3, 1869.

17 Мифы народов мира. Т. 1. М., 1994. С. 451.

18 Заговор записан в г. Сергаче Нижегородской области в 1995 г. у А.Салимовой.

19 Заговор записан там же.

20 Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. С. 87.

21 Там же. С. 87.

22 Сахаров И.П. Сказания русского народа. С. 5.

23 № 1138, Соловецкая библиотека, XVII в. // Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1873. С. 390.

24 Одна из трех греческих мойр — Клото («прядущая») прядет нить жизни человека. Платон считает, что три мойры — это дочери богини Ананке, вращающей мировое веретено (Мифы народов мира. М., 1994. Т. 2. С. 169).

25 Полный богословский православный энциклопедический словарь. М., 1992. Т. 1. С. 903

26 Данная молитва отличается от опубликованных ранее под этим названием молитв.

27 Заговор записан в г. Сергаче Нижегородской области в 1995 г. у Д.А.Косовой.

28 Текст записан в д. Никитине Ковернинского района Нижегородской области в 1991 г. у Т.А.Чекмаревой.

29 Текст записан в п. Ковернино Нижегородской области в 1991 г. у поморки К.М.Щелкуновой.

30 Текст записан в г. Сергаче в 1995 г., у Е.Рябининой.

31 Текст записан там же, у С.Калининой.

32 Текст записан в д. Хвощевка Богородского района Нижегородской области в 1992 г. у спасовки А.И.Строковой.

33 Текст записан в д. Никитине Ковернинского района Нижегородской области в 1991 г. у единоверки Т.А.Чекмаревой.

34 Текст записан в д. Голышево Володарского района Нижегородской области у Е.С.Колосовой.

33 Текст записан в д. Никитине у Т.А.Чекмаревой.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Предлагаем вашему вниманию текст молитвы-заговора, относящийся к 70-м годам XX века и полученный от старообрядца М.Л.Свешникова из д.Филипповское Борского района Нижегородской области. Рукопись принадлежала его матери, которая переписала ее с другой рукописи во время болезни коровы. С этим заговором они вместе со знахаркой обходили вокруг дома 3 раза. По свидетельству очевидцев, в это время коровы дико мычали, что приписывали воздействию заговорной молитвы.

змолитвъ стыхъ отцъ нашихъ гди
іс хрте сне бжіи помилуй насъ
амінь. гди благослови меня
раба бжіа. тмнъ отходити и отгова=
ривати от скота и живота, божиа
шерстью. наговариваю а рабъ
божіи, імкъ, скоту и животу ка=
кіа шерстью от дедушка извноза
ва от дедушка порожнова от деду
шка мостовова, от дедушка дворнова, от
от дедушка хлевнова, от дедушка
питьева от дедуша ещъева от дедушка
стрешнова, от дедушка зарешова от
дедушка подворотньва, от дедушка
суглошнова, от дедушка заоуглошнова
от дедушка от дедушка преоуглошнова
от дедушки баннера, от дедушка дамнова
ва от дедушка овиннова от дедушка

деннова ѿ дедушка ношнова, ѿ
дедушка полуношнова ѿ дедушка
полевова ѿ дедушка межевова, ѿ
дедушка тропнова, ѿ дедушка
дорожнова ѿ дедушка леснова
ѿ дедушка травова, ѿ дедушка
свѣтнова, и згнь и зчезни при=
тка и вопка и черная немога ку-
мошное трасавище, окаянной
насыльной дедушко, ѿгда бга
спаса іса хрта и выть вонъ и жота
и живота какая шерсть и из
главы и з ноздрѣй и ушей и з хре=
пта, и з ребръ и с хвоста и с копытъ
и поди далече вочистое поле нашу
року реку ардань тамъ тебе
много пити и ясти льва и тигр
и дикова мужа а здесь тебе
притке и вопке и черной немоге

кумошному трасавнцу окаян-
нсму насыльному дедушку днаво
льсской, силе нечистому духу места
нету у сего гдинна водворе
імкъ въ скоте и живоре какая
шерстью [illegible] заговариваю ежели
ты притка и вопка и черная немога,
кумошное трасавнще окаянной
дедушко диявольская сила нечис-
той духъ аще меня раба божія
імкъ непослушаешъ и съкота
и живота вонъ не выйдешъ то
гдь наш [illegible] ісъ хртосъ нашлетъ
[illegible]. на тебя сношной стороны гро
момъ и тучю и молнію громомъ
тебя оглушитъ [illegible] ги молні
и [illegible] тебя опалитъ стрелою
тебя ушибетъ земля ключь

і небо замокъ во имя оца и сна
и стаго дха и нынѣ и присно и во
вѣки вѣкомъ аминь замлтвъ
стыхъ оцъ нашихъ іртое и по оуче
нашъ пріимите поклонимем, г
помилуй мя бже вѣрую во единаго
бга оца сце богородице дѣво радуйся г досто
йно есть яко, молитва да воскре
нетъ бгъ крестъ [illegible] хранитель всей
вселенней крестъ красота церковная.
крестъ вѣрнымъ оутверженіе,
крестъ англомъ слава крестъ бѣ
сомъ [illegible] язва, всегда нынѣ и
присно и во вѣки вѣкомъ аминь.
въ восточной стороны востаетъ ту
ча и облаце и стои туча. и з
облака выезжаетъ геѡргей
храбрыи онъ ездитъ по горамъ
и по лямъ, и по чистыемъ и по чисты
емъ полямъ наезжаетъ

храбрый на прятку и волку и черную
кумошное трасавище о кааянова
на сыльнова дедушка копьем он
колетъ и конемъ топчетъ а самъ
говоритъ притка и волка и черная
не моги кумошное трасавище о
каянной на сыльной дедушка,
~~итп~~ и всякая притка диавольская
сила нечистой дух поди ~~за~~ зъ=
двора от сего господина раба божия
имкъ и скота и живота. какая
~~же~~ шерстью и звериные головы
изретинова сердца ~~изъ~~ из седьми деся=
ти жилъ из седьми десяти суставо=
въ и з единнова сустава и поди
далече во чистое поле на латынско
~~п~~ на море на каспицкое тамъ тебе
~~...~~ много питей и ятей льва
и тигра, и аникова мужа есть ли

ты притка пострелъ окаянной
насылной дедушкой аще меня
раба божiя, имкъ непослушаешъ и
скота и живота вонъ невыйдешъ то
гдь нашъ ićъ хртосъ нашлетъ иско
та и живота вонъ невыйдешъ то
гдь нашъ ićъ хртосъ нашъ летъ
~~[illegible]~~ на тебя громъ тучю и обла
це громомъ тебя оглушитъ молнiей
тебя опалитъ и стрелой тебя у=
шибетъ земля ключь а небо замо
къ, воимя оца и сна и стаго
духа и нынѣ и присно и во вѣки вѣ
комъ аминь., лягу я раба
бжiя имсъ. помолась встану
перекрестась. умываюся водою бжiя
росою утираюся шитою браною
гдиею пеленою пойду я раба бжiя
~~раба~~ имкъ и зызбы дверями ~~[illegible]~~

и з двора воротами во чистое поле
на окіан море на окіане море ка=
линов мост на калиновом мосту
золотой стул на том на золотом
стуле сидит бабушка соломия
свет которая христа повивала
прядет она шелком и ужей за
праслицу навивает пражйцу
на золото веретенцо плотно и тведро
и крепко также утверди и укре
пи и прогони от скота и живота.
какая шерстью. притку и вопку
и черную не могу кумошное траса:
вище от иванова насыльнова деду
шка всякую притчю дїавольскую
силу нечистова духа бабушка
соломїя вставала на резвы ноги ут
вержала и укрепляла уговаривала
встань ломота не ломи и скорби и же

лы нетани буян мое слово име=
немъ гднимъ крепче крепкова ка=
мня крепче меди и железа земля
ключь а небо замокъ воимя отца
и сына и стаго духа и нынѣ и присно
и во вѣки вѣкомъ аминь. лягу я
раба бжия, имкъ. благословясь въ
стану перекрестясь умываюся водою,
бжиею росою утираюся шитою
браною гднею пеленою помолюся с=
пасу и пречистой бце ~~пм~~ спаси спасъ
и пречистая бца спаси и помилуй
прости и благослови меня раба бжию
имкъ. пойду я раба бжия имкъ
из избы дверями из двора воротами
во чистое поле в зеленую дубраву по=
д светелъ мцъ. под красно солнышко,
под частыѝ звезды. встану на востокъ
краснова солнышка на окиянъ

море втомъ море алатырь камень
натомъ камни божїа церковь втой
црькви златъ пртолъ натомъ на:
престоле спасителевъ ѡбразъ и мату
шка преста҃а пречистаа бг҃ца и:
тутъ а раба бж҃їа имкъ гд҃у
бг҃у помолюса и матушке пречисто
б престой бц҃е помолюса [illegible] ѿ
матушка преста҃а пречистаа бг҃ца
прнсно дева марїа спаси и помилуй
и исцѣли скота и живота. какаа
шерстью ѿ твсакїе скрьби и
болѣзни и: ѿ всакїе притчи дїа:
вольскїа силы нечистова духа и
матушка преста҃а бг҃ца вставала
нарезвы ноги ѿгораживала тыном
железнымъ набивала ѡбручьа мед
ные и запирала замками медными
и завертывала ключьми позолоченымъ

ѿпущáла ключи вокїáнъ море пода=
латырь кáмень а сама приговаривáла
чтóбы въ мóре вóды неубывáть и кá=
мна неподнáть ключей невредить,
такóжевы скоту и животу доброе
здравїе ѿ скорбамъ и болѣзнамъ
ѿдїавольскїа силы нечистова духа
не ѿрыгатцабы, не ѿрыгатцабы. не
ѿрыгатцабы. земля ключь а небо за
мокъ воима ѻ҃ца и с҃на и ст҃аго
духа нынѣ иприсно и во вѣки вѣкомъ
аминь. г҃ди помилуй вı слава и
нынѣ. г҃ди ıс҃е хр҃те трижды.
хр҃тосъ воскресе: трижды: с҃тїи му
ченики флоре и лавре молите б҃га ѿ насъ
г҃.. с҃тый с҃щенно мученичe власїе мо
лито б҃га ѿ насъ. г҃. святая велико
м҃ченица анастасея моли б҃га ѿ насъ.
читать. наводою и надсолью водою

епрыснуть и́ со́лью тере́ть в ушахъ
и́ в ноздра́хъ в пра́вомъ у́хе́ в ле́вой
ноздре ~~в левой ноздре~~ в чевомъ. ухе́
в пра́вой ноздре. кре́стъ пропони́тель
е́сть бѣсо́мъ. кресту побѣда надї
а́вола. кре́стъ хр̃тїаномъ похв
а́ла крестъ ца́ремъ возвелича́нїе,
кре́стъ вла́ды́комъ возноше́нїе.
крестъ кня́земъ си́ла непобѣдима
а: кре́стъ о̂ру́жїе. на вра́ги кре́
стъ покро́въ вѣ́рнымъ. крестъ спасе́
нїе д̃ша́мъ крестъ о ру́жїе на су
поста́ты: крестъ сохране́нїе вѣ́рны
мъ. крестъ кра́сота цр̃квѣ. крест
а̂н̃гломъ сла́ва кре́ст бѣсо́мъ
а̂зва́. всегда нынѣ и при́сно
и̂ во́ вѣки вѣко́мъ а̂ми́нь.

мо́литвы.

о̂т пострелу благосло́ви г̃ди

раба божiю iмкъ. пойду а раба бжiа вочистое поле: вочистомъ поле
едетъ геωргей храбрыи набеломъ
коне и зношной стороны ибежитъ
ему въстречю нагъ человекъ исх
ватилъ геωргей храбрый нага чело
века ударилъ его ωбмать сыру
землю что єто ты загъ чикъ а
батюшко геωргей храбрый ненагъ
чикъ а а притка притчаа куды ты
бежишъ а бегу чиловека погубить
который чикъ безмолитвы вышелъ:
а бегу скотину поразить;
что ты за притка притчаа стрелна
или пострелная денная или полуде
нная ношная или полуношная.
достойно есть; споклономъ земныя
слава и нны гди помилуй дважды
гди благослови; поклонъ

И ѿпустъ Гдⷭи Ісе Хе Сне
Бжій, молтвъ ради Пречтыя Ти
Мтре силою чтнаго и животворя=
щаго Крта Гдна, и стыхъ сла
вныхъ и всехвальныхъ апл҃ъ,
и преподобныхъ и бгоносныхъ оцъ
нашихъ и всехъ святыхъ помилуй,
и спси насъ яко Бл҃гъ и человеколю-
бецъ аминь. Гдн помилуй Гд жы
беспоклоновъ и конецъ

Чжо Чжу Кван. Литература Древней Руси. Хрестоматия. В 2-х томах. Сеул, 1995[1]

В 1995 году в Корее вышло очень важное издание по древнерусской литературе. Двухтомная хрестоматия древнерусской литературы заслуживает пристального внимания корейских читателей, в том числе исследователей русской литературы. Это первая хрестоматия такого рода на корейском языке. Она содержит переводы многих важнейших древнерусских памятников от XI до XVII века включительно.

Корейские читатели знакомы с русской литературой с начала XX века, и с тех пор она пользуется их любовью. В первую очередь были переведены произведения таких крупнейших писателей XIX века, как Толстой, Достоевский, Чехов и др. Исследование русской литературы ограничивалось, главным образом, литературой XIX в. Недавно появилось много переводов произведений советского периода русской литературы, появились и исследовательские работы о ней.

Все же до сих пор древнерусская литература представлена в Корее крайне недостаточно. Благодаря усилию некоторых ученых вышли несколько изданий, посвященных древнерусской литературе. Например, переведено «Житие Аввакума», к которому даны обширные комментарии, вышла в свет «История древнерусской литературы» (в составе «Истории русской литературы»).

Автор двухтомника «Литература Древней Руси. Хрестоматия» говорит в предисловии: «Исследуя русскую литературу и читая о ней лекции студентам, я все время сталкивался с ограниченностью и односторонностью исследований русской литературы в Корее. Корейское исследование русской литературы не выходит за рамки русской литературы XIX в., и только с недавнего времени начал проявляться большой интерес к переводу и исследованиям литературы XX в. Однако исследователи крайне мало обращали внимания на русскую литературу до XIX в., и лекции о ней были далеки от поставленных задач. Но без глубокого понимания древнерусской литературы невозможно целостное изучение литературы нашего времени. Читая в университете лекции по древнерусской литературе, я пришел убеждению, что благодаря изучению "старого" мы глубже понимаем "новое"».

«Литература Древней Руси. Хрестоматия» Чжо Чжу Квана может использоваться (и в настоящее время используется), во-пер-

вых, как пособие для обучения древнерусской литературе, во-вторых, как источник важнейших текстов древнерусской литературы, в-третьих, как книга, которая способствует распространению знания древнерусской литературы среди корейских читателей.

Основным источником двухтомника является: «Литература Древней Руси» (ответственный редактор Д.С.Лихачев, редактор Л.А.Дмитриев. Москва: Высшая школа, 1990). Были также использованы «Памятники литературы древней Руси» (Москва, 11 томов) и «Medieval Russia's Epiks, Chronicles and Tales (Serge A.Zenkovsky. New York: E.P.Dotton, 1974).

В предисловии к хрестоматии проф. Чжо Чжу Кван пишет об особенностях древнерусской литературы, ее жанровой системе и дает обзор ее истории. Основная часть состоит из 5 глав, которые разделены по периодам. Автор представляет каждый памятник, давая ему объяснительную характеристику в виде сносок и комментариев. Кроме того, автор приводит огромное количество ссылок, в которых он объясняет значение слов, выражений, символов, исторических реалий.

Простой перечень произведений древнерусской литературы, представленных в хрестоматии, красноречиво говорит сам себя:

Литература Киевской Руси (XI–XIII вв.).
- «Повесть временных лет» — 14 эпизодов
- «Слово о законе и благодати» Илариона
- «Поучение» Владимира Мономаха

Жития
- «Сказание о Борисе и Глебе»
- «Основание Киево-Печерского монастыря и его основатель Святой Антоний»[2]
- «Житие Феодосия Печерского»
- «Киево-Печерский патерик»

Апокрифы
- «Слово о полку Игореве»

Литература второй половины XIII в.
- «Моление Даниила Заточника»
- «Слово о погибели Земли Русской»
- «Повесть о разорении Рязани Батыем»
- «Повесть о житии Александра Невского»

Литература конца XIV — конца XV вв.
- «Задонщина»
- «Сказание о Дракуле»
- «Хождение за три моря Афанасия Никитина»

Литература XVI в.
- «Повесть о Петре и Февронии Муромских»
- «Повесть о белом клобуке»
- «Домострой»

Сочинения Максима Грека
- «Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным»

Литература XVII в.
«Повесть о Юлиании Осоргиной»
«Повесть о Горе-Злочастии»
«Повесть о Савве Грудцыне»
«Повесть о Шемякином суде»
«Повесть о Карпе Сутулове»
«Повесть о Ерше Ершовиче, сыне Щетинникове»
«Житие Аввакума»

В конце хрестоматии даны переводы двух былин — киевской былины о Муромце-разбойнике и новгородской былины «Садко». Так автор реализует стремление к еще более широкому охвату литературных памятников Древней Руси.

Нетрудно представить огромный труд автора хрестоматии, который впервые перевел на корейский язык важнейшие древнерусские памятники. Издание двухтомника будет способствовать созданию у его читателей и специалистов по русской литературе более полной картины развития русской литературы. Своей ценной работой Чжо Чжу Кван внес большой вклад в историю познания русской литературы в Корее.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Редактор-переводчик хрестоматии Чжо Чжу Кван, доктор филологических наук, профессор университета Ён-Се, является одним из крупнейших специалистов по русской литературе в Республике Корея. Он перевел и отредактировал много книг, главные из них: «Лекции по русской поэзии», «Понимание и анализ поэзии», «Теория современной русской критики», «Стихи Вознесенского». Кроме того, он является автором статей: «Тема двойника в произведениях Достоевского», «Time Philosophy in Derzhavin's Poetics», «Стихи — язык протеста против агрессии и насилия», «Подражание и вариации на тему времени», «"Мастер и Маргарита" как роман Карнавала».

2 Сказание «Основание Киево-Печерского монастыря и его основатель Святой Антоний» включено в состав «Повести временных лет». Для перевода автором хрестоматии использован «The Beginning of the Crypt Monastery and Its Founder, St. Antoius» (переводчик и редактор Serge A.Zenkovsky. Medieval Russia's Epics, Chronicles and Tales. New York, 1974, pp. 105–108).

Ви Мён Чже, А.А.Косоруков

Люстров М.Ю.

ПОСЛАНИЕ В РУССКОЙ ПОЭЗИИ XVIII В.

К числу самых загадочных жанров русской поэзии принадлежит стихотворное послание. На первый взгляд выявление его специфики и особенностей развития не должно представлять труда. Однако исследование показывает, что послание — жанр своеобразный, скрывающий собственную индивидуальность, претерпевший на протяжении своей истории сложную эволюцию.

В XX в. изучение русского поэтического послания происходило по двум направлениям: рассматривались его общие жанровые особенности[1] и исследовались эпистолярные произведения русской поэзии конца XVIII — начала XIX вв.[2]. При этом эпистолярная поэзия XVIII в. оставалась за рамками исследований, анализ отдельных произведений не давал представления обо всей эпистолярной системе. Вместе с тем русский поэтический эпистолярий XVIII в. представляет собой сложную, достойную специального изучения структуру.

Русская эпистола 30—70-х гг. XVIII в.

Эпистолы и стихотворные письма

Эпистолярные стихотворения в русских теоретических трудах XVIII в.

В теоретических работах русских филологов XVIII в. прекрасно разработанное за свою многовековую историю послание наделялось постоянным набором общих признаков, отличающих его от схожих, то есть имеющих адресата, жанров. Описанная теоретиками русского классицизма эпистола типологически идентична и античным, и юго-западнорусским, и западноевропейским поэтическим посланиям. На протяжении столетий общие признаки, выделяющие эпистолу из числа других жанров, оставались неизменными.

Правда, некоторые изменения в представлении об эпистоле в русской литературе XVIII в. все-таки произошли. Так, до Феофана

Прокоповича послание принадлежало к числу жанров «пиитических». Этот факт, без сомнения, объясняется польским влиянием на русскую литературу. Феофан же, относящийся скептически к польским руководствам, отказывающий им в понимании предмета изложения и в знании стиля, устраняет это недоразумение и вводит трактат о письме в раздел риторики, куда он и должен входить в соответствии с теоретическими представлениями эпохи[3].

Иной подход демонстрирует В.К.Тредиаковский. Статью об эпистоле он помещает в «Новый и краткий способ», труд, посвященный вопросам поэзии. Частью поэтики эпистола становится не случайно, как это произошло в XVII в., а ввиду появления новых ориентиров русской литературы XVIII в.

Раздел об эпистоле становится одной из многочисленных глав, посвященных регламентации разнообразных поэтических жанров (для В. Н. Перетца это многоглавие вызвано следованием теоретика за поэтиками Киево-Могилянской академии[4]). Для Тредиаковского эпистола — «разговор отсутствующаго с отсутствующим на письме, каков бывает у присутствующих между собою на словах»[5]. Поэтому ее стиль должен быть «ни высок, ни низок». Поскольку устный разговор предполагает большое количество тем, Тредиаковский подразделяет эпистолу на «рода» («много родов есть Эпистол, как например: род советный, поздравительный, сожалительный, купеческий, любовнический»[6].) По всей видимости, Тредиаковский ориентирует послание на устное слово. Следовательно, эпистола — это записанный разговор, преодолевающий таким образом пространство, разделяющее адресата и адресанта.

Понятие об эпистоле Тредиаковского типологически связано с представлением Феофана Прокоповича: если Феофан в своей риторике замечает, что автор должен знать, «кто такой пишущий, к кому пишет, о чем пишет»[7], то Тредиаковский указывает, что для написания правильной эпистолы надо знать, «кто пишет, к кому пишет, куда пишет, для чего и о чем пишет»[8]. Подобные требования предъявлялись и в эпохи нериторические, в XIX в., например. Риторическое письмо и поэтическую эпистолу сближают общие признаки жанра.

В руководстве 1735 г. Тредиаковский не может провести четкой границы между письмом стихотворным и прозаическим: «Пиитическая Эпистола есть почти тож, что и простая»[9]; единственная разница между прозаической и стихотворной ипостасью этого жанра заключается в том, что «пиитическая Эпистола Стилем только разнится от простыя, для того что в Пиитической Эпистоле и стиль долженствует быть Пиитический»[10].

В 1752 г. Тредиаковский описывает эпистолу уже как один из жанров лирической поэзии, замечая при этом, что она «изображает все то в стихах пиитическим духом и образом, что пишется в письмах от отсутствующих к отсутствующим»[11].

Представление о ней, изложенное теоретиком, является новым этапом в развитии жанра. Его эпистола при всем сохранении общих признаков отличается от посланий поэтов «приказной школы», переводящих письма с делового языка на язык стихотворный, и от рассуждений Феофана Прокоповича, исключающего эпистолу из числа поэтических текстов. Для Тредиаковского эпистола принадлежит к числу именно *поэтических* жанров.

Быть может, этим объясняется внимание, которое Тредиаковский уделил эпистоле в 1735 г. Большая и подробная глава должна реабилитировать стихотворное письмо, поставить его в один ряд с другими поэтическими жанрами.

Определение эпистолы, сформулированное Тредиаковским, не претерпело принципиальных изменений на протяжении всего XVIII в. Так, Аполлос (А.Д.Байбаков) объясняет появление своих «Правил пиитических в пользу юношества» (1774) лишь тем, что «хотя и есть правила г. Тредиаковского, но они редки, неполны и дороги»[12]. В своем стремлении дополнить Тредиаковского Аполлос не коснулся интересующего нас жанра. Его определение эпистолы дословно повторяет дефиницию Тредиаковского; для Аполлоса эпистола — жанр малоинтересный. Однако его трехчастное разделение поэзии производится по эпистолярному принципу: кто к кому обращается. Так, в «повествовательной» поэзии говорит один автор, в «драматической» — персонажи, а в «смешанной» комбинируются рассуждения действующих лиц и самого стихотворца. Иллюстрируя это разделение поэтическими жанрами, теоретик ни слова не говорит об эпистоле. Правда, поэтические жанры Аполлос характеризует в том порядке, в каком расположены все три части: вначале описываются «повествовательные» жанры, затем «драматические» и, наконец, «смешанные». Такая последовательность позволяет предположить, что Аполлос относит эпистолу к «смешанной» поэзии (к ней принадлежит «поэзия героическая, буколическая, сатирическая и пр»[13], «пр.»- это и есть эпистолярная поэзия, поскольку она рассматривается сразу после сатирической).

Отнесенность такого жанра, как эпистола, к этому разряду поэзии может вызвать недоумение. Но к той же категории жанров принадлежит и сатира, некоторые разновидностей которой приближены к эпистоле, а относительно принадлежности сатиры к «смешанной» поэзии у автора сомнений нет. В отличие от классической эпистолы, сатира подразделяется на эпистолярную и диалогическую. Если первая группа не имеет отношения к «смешанной» поэзии, то вторая — является классическим примером такого рода.

Иногда эпистола может приравниваться к диалогической сатире. Таким примером становится «Послание к слугам моим» Д.И.Фонвизина, вышедшее в 1769 г., за 5 лет до публикации сочинения Аполлоса. Стихотворение Фонвизина, сыгравшее огромную роль в развитии русской эпистолярной поэзии, будет рассмотрено ниже.

здесь же заметим, что, по всей видимости, именно это произведение позволило Аполлосу определить место эпистолы в русской поэзии.

Фонвизин же вошел в русскую эпистолярную поэзию не только как автор знаменитого стихотворения, но и как теоретик. Свое представление об этом жанре он изложил не в поэтике, а в «Опыте российского сословника»(1783). В главе под названием «Письмо, грамота, послание» читаем: «Под сими именами разумеется всякая переписка между людьми разных состояний. Чрез *письма* сообщают мысли свои люди разного звания: и государь к подданному, и подданный к государю посылают *письма*, но *грамоты* пишут одни государи. *Письма* древних называют *посланиями*»[14].

В своем рассуждении Фонвизин не разбирает признаки жанра (он пишет опыт «Сословника», а не руководство по поэзии), его интересует различие в названии эпистолярных жанров. Для Фонвизина ясно, что эпистола, грамота, послание, письмо — наименования близкородственные, но произведения, получающие такое жанровое обозначение, различны.

Если Тредиаковский в «Новом и кратком способе» впервые заговорил о разнице между письмом и эпистолой, то Фонвизин развил эту идею. Невозможность одним жанровым наименованием охватить все разновидности послания является характерной чертой этого жанра. Предлагаемый материал призван доказать, что выбор поэтом того или иного эпистолярного жанрового обозначения подчинялся жесткой логике, что терминологическое осознание жанра позволяет не только выяснить его сущность, но и правильно понять направление его эволюции.

В русской поэзии XVIII в. едва ли найдется автор, игнорировавший в своем творчестве эпистолярные жанры. Значительно труднее обнаружить поэта, эпистолярное поэтическое творчество которого могло бы выявить общие закономерности употребления того или иного жанрового обозначения и показать, почему в русской поэзии XVIII в. одно название сменяет другое. Перу таких авторов, как, например, М.Херасков, В. Майков, В.Петров и т.д. принадлежит множество посланий, и только поэтическое творчество А.П.Сумарокова, использовавшего все эпистолярные жанровые наименования, представляет собой модель интересующего нас жанра.

Эпистолы и стихотворные письма А.П.Сумарокова

Насколько для Сумарокова принципиально разведение эпистолярных жанровых разновидностей, можно увидеть в его программных эпистолах «О русском языке» и «О стихотворстве». По мнению Сумарокова, изначально эпистола — жанр поэтический, письмо — прозаический. В «Эпистоле о русском языке» читаем:

Письмо, что грамоткой простой народ зовет,
С отсутствующими обычну речь ведет,
Быть должно без затей и кратко сочиненно,
Как просто говорим, так просто изъяснено[15]

В «Эпистоле о стихотворстве» находим:

В епистолы творцы те речи избирают,
Какия свойственны тому, что составляют.
И самая в стихах сих главна красота,
Чтоб был порядок в них и в слоге чистота[16]

Оба приведенных отрывка представляют собой лаконичные руководства к написанию эпистолярных сочинений. Для Сумарокова эпистола и письмо относятся к разным уровням письменности: эпистола — факт поэзии, письмо — обычный записанный разговор. В эпистоле порядок и чистоту должны соблюдать поэты, творцы, письмо же ничем не отличается от «грамотки», для составления которой нет надобности в поэтическом даре. Любой человек, разумеющий грамоту, может стать автором письма. Сочинение же эпистол доступно немногим избранным.

В то же время Сумароков указывает и на *жанровое единство произведений, составляющих русский эпистолярий*. Простота и отсутствие затей в письме, порядок и чистота в эпистоле оказываются сходными требованиями, предъявляемыми к произведениям, находящимся на разных уровнях письменности, написанным в одном случае безыскусным, а в другом — поэтическим языком. Несмотря на все различия, эпистола и письмо являются *эпистолярными* произведениями.

Таким образом, в 1748 г. Сумароков считал эпистолярную продукцию принадлежностью как быта, так и литературы. Разделяя эпистолу и письмо, и в то же время рассматривая их в единстве, Сумароков следовал за В.К.Тредиаковским, заметившим, что «Пиитическая Эпистола есть почти тож, что и простая»[17].

Примечательно, что свои взгляды на сущность этих жанровых разновидностей Сумароков излагает именно в *эпистолах*. Традиционно эпистолы «О русском языке» и «О стихотворстве» относятся к дидактическому «роду», призванному поучать большую аудиторию. Автор таких сочинений считает себя вправе образовывать публику, возвышаться над ней, высокомерно язвить своих противников, также включенных в аудиторию.

Позиция Сумарокова заставила Тредиаковского усомниться в том, что его поэтический противник написал эпистолу. Апробируя по распоряжению Академии наук эти стихотворения Сумарокова, он пришел к заключению, что «коль они ни изрядны и ни достойны света; однако ещче б изряднее и достойнее того быть могли, ежелиб в них, особливо ж в первой, меньше было Сатиры, а больше она походила на Епистолу. В ней толь великое чтется язвительство, что

не пороки пишущих больше пятнаются, сколько сами писатели...»[18]. В этом заявлении Тредиаковского читается не только жалоба оскорбленного поэта, но и его представление о поэтических жанрах.

Сам Тредиаковский допускает существование сатирических эпистол, но, по его мнению, насмешки сатирика не должны задевать чести человека. Теоретик полагает, что при всем разнообразии «родов» эпистол, при возможности проникновения в них элементов сатиры, между этими жанрами существует граница. Высмеяв Тредиаковского, Сумароков не удержался в рамках сатирической эпистолы.

Уже в первых эпистолах Сумарокова прослеживается их главный жанровый признак: адресованность широкому кругу читателей, объединенных по социальному или профессиональному признаку.

Отмеченный Тредиаковским «ругательный» пафос сумароковских эпистол ярко проявился в «Епистоле к неправедным судьям». Эта инвектива обращена к целому социальному слою, беспредельная порочность которого переполнила чашу терпения поэта. Если в своих первых эпистолах Сумароков язвил поэтических противников, излагая при этом правила написания произведений различных жанров, то в этом стихотворении он уже не учит, а угрожает:

Иль вы не верите, что Бог неправду мстит,
И вам стенания невинных отплатит?
Иль вы забыли то, что время скоротечно,
И что и на земли нам щастие не вечно?[19]

Для Сумарокова эпистола представляет собой декларацию, номинально обращенную к группе адресатов. Фактически же она должна читаться всеми. Поэтому две первые эпистолы Сумарокова вышли отдельным изданием, а «Епистола к неправедным судьям» была опубликована в издававшейся автором «Трудолюбивой пчеле» (1759).

В 1761 г. Сумароков выпускает в свет «Речь, идиллию и епистолу ... Павлу Петровичу в день его рождения». Входящая в это издание эпистола приурочена к празднику, но при этом не относится к комплиментарной поэзии. Панегирик подменен здесь позитивной программой, предлагаемой поэтом. Сумароков декларирует свое представление о роли и месте царя в обществе:

Всем должно нам любить отечество свое,
А царским отраслям любити должно боле:
Благополучие народа на престоле.
Известно, ГОСУДАРЬ, на свете нам сие,
Что щастье инако от стран не убегает,
Как только естьли Царь свой долг пренебрегает.
Кто больший носит сан, тот пользы и вреда
Удобней обществу соделати всегда[20]

На первый взгляд это стихотворение не связано с предшествовавшими ему эпистолами Сумарокова. Действительно, в «Епистоле ... Великому Князю Павлу Петровичу» отсутствует сатира, зато сохранен дидактизм. Правда, теперь поэт обучает адресата не свысока, а почтительно, не как учитель, а как верноподданный. При этом сам образ адресата не претерпел изменений. Если в своих ранних эпистолах поэт обращался к группе людей, выполняющих общественную функцию, занимающих свое место в социальной пирамиде или относящихся к определенной корпорации, то тот же принцип сохранен и в стихотворении, адресованном Павлу. Поэт обращается к монарху, к человеку, занимающему верхнюю ступень общественной иерархии.

При этом, как и эпистолы-инвективы, данное произведение должен прочитать не только непосредственный адресат, но и вся образованная российская публика. Именно поэтому Сумароков публикует свое сочинение отдельным изданием.

Таким образом, если до 60-х гг. Сумароков «создавал» российский Парнас или очищал государственную систему от неправедных судей, то в 1761 г. он решил декларировать свое мнение о назначении императора в идеально устроенном государстве. При этом все эпистолы Сумарокова, написанные в 40—60-е гг., создавались по одной схеме, имели общий набор признаков.

«Епистола... Павлу Петровичу...» — последняя оригинальная *эпистола* Сумарокова. В 70-е гг. в поэзии Сумарокова стихотворений, определенных автором таким образом, нет. Даже переделанные и объединенные эпистолы 1748 г. в 1774 г. получают название «*Наставление* хотящим быти писателями»(курсив мой — *М.Л.*). К 70-м гг. в эпистолярной поэтической системе Сумарокова закончилось единодержавие эпистолы, ее сменило письмо, жанр, которому тот же автор в свое время отказывал в поэтичности. Вероятно, для Сумарокова чрезвычайно важной была терминологическая точность. Письмо же имеет установку, принципиально отличную от эпистолы.

Во-первых, стихотворное письмо может, но не должно быть опубликовано. Если свои эпистолы Сумароков стремился представить читателям, то написанное, вероятно, после 1769 г. «Письмо ко князю Александру Михайловичу Голицыну...» было прочитано публикой лишь в 1781 г. в полном собрании всех сочинений поэта[21].

Во-вторых, письмо пишется частному лицу (исключение составляют панегирические письма, особенности которых будут рассмотрены ниже). Содержание такого стихотворения не связывается с общественной функцией адресата (например, «Письмо ко *приятелю* в Москву» (курсив мой — *М.Л.*)) .

Конечно, «элегические» письма Сумарокова выходили отдельным изданием, но в них нарушался главный признак эпистолы: поэт обращался к *частному* человеку, а не к должностному лицу.

В-третьих, в стихотворных письмах Сумарокова специфичен образ автора. В отличие от творца эпистол, автор писем представляет собой не государственного деятеля, учащего царя или обвиняющего порочных чиновников, и не *настоящего* поэта, регламентирующего поэтические жанры, а «обыкновенного» человека.

В-четвертых, в отличие от эпистолы, письмо относится к разряду камерных жанров, ему чужда установка на ораторскую речь. Если в эпистолах Сумароков использует приемы построения оды и декларирует некую программу («Епистола... Павлу Петровичу»), или уподобляет эпистолу сатире и бичует общественные пороки («Епистола к неправедным судьям»), то некоторые его стихотворные письма ничем не отличаются от элегий. Связь между письмом «на преставление» и элегией ощущалась и современниками поэта.

В самом начале 70-х гг. XVIII в. отдельными изданиями вышли два письма Сумарокова: «Письмо ко княгине Варваре Петровне, дочери графа П.С.Салтыкова, на преставление двоюродныя ея сестры графини М.В.Салтыковой» и «Письмо ко Степану Федоровичу Ушакову, губернатору Санкт-Петербурга, на преставление графа А.Г.Разумовского». В собрании всех сочинений Сумарокова, издававшемся Н.Новиковым в 1781 г., эти письма названы элегиями.

В-пятых, в отличии от эпистолы, стихотворное письмо имитировало письмо почтовое, предполагало его «отправление» адресату. В «Письме ко Степану Федоровичу Ушакову» (1771) читаем:

Пущенное Тобой письмо ко сей стране,
Мой друг, уже дошло, уже дошло ко мне...[22]

Таким образом, Сумароков — первый российский поэт, как в теории, так и на практике разделивший эпистолы и стихотворные письма. Говоря о том, что поэтическое эпистолярное творчество этого автора представляет собой модель русской эпистолярной поэзии, мы вовсе не хотим сказать, что в русской поэзии эти жанровые разновидности следовали одна за другой. По всей видимости, в поэзии Сумарокова эпоха эпистол сменилась эпохой писем: во-первых, в силу пересмотра поэтом своих взглядов на письмо (если в «Епистоле о стихотворстве» письмо — жанр не поэтический, то в 60-е гг. XVIII в. оно становится частью его поэтической системы), во-вторых, ввиду общих тенденций развития эпистолярного стихотворства этого автора. Мы можем говорить о некоем «снижении» эпистолярной поэзии Сумарокова от высокой патетической эпистолы к интимному письму.

Вместе с тем в 1775 г. Сумароков оказывается причастным к созданию «*Епистолы* к российским ратникам».

Этот текст относится к ораторским произведениям, однако, в отличие от оригинальных эпистол Сумарокова, он переводной, прозаический и панегирический.

По случаю годовщины заключения Кучук-Кайнаджирского мира (10 июля 1774 г.) в 1775 г. появилось большое количество панегирических сочинений. В основном все они вышли в Москве, поскольку 1775 г. ознаменовался посещением старой столицы императрицей.

Среди авторов сочинений, посвященных победе над Турцией, было немало иностранцев на русской службе. К их числу относился и И.Г.Сен-Никола, брюсселец, с 1770 по 1772 гг. являвшийся лектором французского языка и словесности Московского университета. Именно ему принадлежит напечатанная в 1775 г. в типографии Московского университета «Epître aux soldats Russes».

Сен-Никола никак нельзя отнести к числу плодовитых авторов. За время своего пребывания в России им написано лишь несколько сочинений: «Discourso di felicitazione per il giorno dell illustri...» (1773), «Discours panegyique pour le jour de naissance de Sa Majesté'Imperiale Catherine II imperatrice et autocratrice de toutes les Russies mere de la Patrie prononcé par de St-Nicolas lecteur public et membre de l'Université Imperiale de Moscou» (1771), «Epître aux soldats Russes» (1775) и «L'éloge de la paix, conclue entre la Russie et la Porte Ottomane» (1793).

В последнее сочинение включен несколько переработанный текст «Epître aux soldats»[23]. За те годы, что Россия вела победоносные войны с Турцией, сочинение Сен-Никола не потеряло своей актуальности, оно прекрасно подходило как к Первой, так и ко Второй Турецкой войне. Эпистола российским солдатам представляла текст, легко перестраивавшийся при необходимости. Изменял свое сочинение сам автор, изменяли его и переводчики.

Издание эпистолы Сен-Никола сопровождено переводом, выполненным А.П.Сумароковым. В своей «*Истории Екатерины II*» В.А.Бильбасов отмечает: «Епистола к российским ратникам напечатана в переводе настолько точном, что выражение des armées, conduites par les Eugenes et les Sobieskis передано так: «воинства, препровождаемые евгениями и собийскими»[24]. Перевод Сумарокова действительно весьма точен, больше того, дальнейший анализ должен доказать участие Сумарокова в самом создании этого произведения.

Вне всякого сомнения в Москве вышло иноязычное издание: название русского города и типографии, в которой произведение было опубликовано, написано по-французски (Imprime a l'Université Imperiale de Moscou l'an 1775). И этот случай не исключительный. Например, в сочинении того же Сен-Никола 1771 г. и Ж.—Ж.Бодуена, занимавшего в 1775 г. должность Сен-Никола в Московском университете, место издания указано на французском языке (по случаю Кучук-Кайнаджирского мира Бодуен пишет «Discours prononceé pour la célébration des fêtes de la paix conclue entre la Russie et la Porte par M. Baudouin lecteur de la langue francois a

l'université imperiale de Moscou»[25]). При этом тексту эпистолы воинам предшествует эпиграф из Вергилия, переведенный Сумароковым:

О воины среди похвал толиких вы
Лавровые венцы взложите на главы[26].

Издание заканчивается оригинальным мадригалом Сумарокова, к сочинению которого Сен-Никола едва ли имел какое-нибудь отношение:

Деля с Румянцовым полки российски честь,
Чтоб лавры новые отечеству сплесть,
Старайтесь мир поставить,
Себя прославить,
Екатерину превознесть
И славе во уста о ней дать нову весть.
Она несется:
Россию раздражив, враг сильный не спасется
И трон воставшего монарха потрясется[27].

Эпистола Сен-Никола и ее перевод связаны с оригинальной одой Сумарокова, посвященной тому же событию, что и эпистола, и написанной в том же 1775 г. («Ода ея императорскому величеству Великой Государыне Екатерине Алексеевне на торжество мира с Портою Оттоманскою»).

Так, в оде Сумарокова читаем:

Росийски ратники не помнят
В часы сраженья о себе,
И только мыслят о победах,
Пренебрегая страх и смерть.
На огнь и воды наступают,
Как быстрыя *орлы* летят,
И ломят на пути что встретят,
Как *буря* в ярости они[28]

В переводе из Сен-Никола находим: «Зрели вас *орлами*, когда вы взлетали на высоту воздуха,... *бурями* и громами, когда вы сражались на верхах гор»[29] (курсив мой — *М.Л.*).

Нейтральное «soldats» Сен-Никола Сумароков переводит как архаичное «ратники». Это же слово русский поэт употребляет в своей оригинальной оде.

Сходным образом Сумароков-переводчик и Сумароков-оригинальный поэт говорят о счастьи тишины и о роли Екатерины в наступившем благоденствии. В оде читаем:

Настала тишина драгая
И торжествует ныне мир.
Война и брани миновались,
Не мещет уж Беллона стрел.

О матерь своего народа,
Внемли, что россы днесь гласят:
Колико ты врагам ужасна,
Толико чадам ты мила[30].

В эпистоле находим: «А ныне, храбрые воины, когда свирепая и кровопролитная война уступила место миру венчающему вас бессмертною славою ... наслаждайтесь спокойно приятностию славныя жизни приобретенныя вашим победоносным оружием», и далее: «наслаждайтеся благоволением вашея самодержицы, правящая вашим воинским распалением»[31].

Таким образом, можно предположить, что сочинение Сен-Никола, переведенное Сумароковым, создавалось при участии русского поэта. Оно находит соответствия в оригинальном поэтическом творчестве Сумарокова. Однако текст бельгийского автора связан не только с конкретным произведением Сумарокова, но и со всей русской одической традицией.

В 1775 г. в Москве вышла «Ода на торжество заключения мира между Россией и Оттоманской Портою, сочиненная в Императорском Московском университете Иваном Верещагиным». Стихотворение это написано в то же время, по тому же поводу и издано в том же городе, что и произведение Сен-Никола-Сумарокова и ода Сумарокова. Сопоставление текстов дает весьма любопытные результаты.

В переводе эпистолы Сен-Никола читаем: «Европа, спокойный зритель седмилетней войны, выдержанной вами, могла судить ваше мужество, вашими подвигами, противу воинственного народа тем более страшного, что он покорил и поколебал области»[32]. Сен-Никола упоминает изумленную Европу, поскольку в своем сочинении он представляет иностранца, пораженного подвигами российских солдат. Его устами говорит *вся* Европа. Это тем более верно, что Бодуен в уже цитированном произведении также пишет об аплодисментах Европы (l'applaudisment de l'Europe) в адрес Екатерины.

Аналогичный пассаж находим в оде Верещагина:

Стоит Европа изумленна,
Чудясь Всевышнего судьбам,
Что так Россия предпочтенна
Владычества ея странам[33].

Уже цитированному уподоблению Сен-Никола российских воинов орлам и бурям соответствует следующее место из оды Верещагина:

Уже Российския Паллады
От южных стран *орлы* летят...
Не знает Росс себе препоны,
Везде отверст зрит к славе путь,
Где слабы целы миллионы

Желанной цели досягнуть,
Трофеи тамо поставляет,
Как *бурным вихрем* возметает
Противных от живых земля...(курсив мой- *М.Л.*)[34]

И Сен-Никола, и Сумароков, и Верещагин говорят о наступлении мира, о благословенности «тишины»: «... предайте в недра мира оружие свое, еще дымящееся кровию врагов ваших...» (Сумароков)[35],

Молчите, пламенные звуки,
Престаньте колебать землей,
Вы в сильныя Героев руки
Примите розы и лилей,
И в ножны шумный меч вложите,
С покоем тишину несите
В поля, дубравы, лес и град... (Верещагин)[36]

Но если Верещагин ориентируется на Ломоносова (Молчите, пламенные звуки, И колебать престаньте свет...[37]), то Сен-Никола и Сумароков создают французско-русскую эпистолу, заключая ее в контекст всей русской одической традиции. Известно, что тема «тишины», упоминаемой Верещагиным и Сумароковым в одах, и мира, о котором пишет Сен-Никола, занимает огромное место в русской одической традиции.

Таким образом, интересующая нас французская эпистола и ее русский перевод связаны не только с одами 1775 г. Некоторые образы, использованные Сен-Никола и Сумароковым, можно назвать вполне одическими, восходящими к одам Ломоносова.

Итак, проведенный анализ показывает, что «Епистола к российским ратникам» связана с одой. Эти жанры объединяет не только образная система, но и сама ориентация на декламацию перед большой аудиторией. Вне всякого сомнения «Епистола», как и упоминавшиеся оды Сумарокова, Верещагина и т.д., принадлежит к числу ораторских жанров[38].

Вместе с тем «Епистола к российским ратникам» оказывается близкой и к составленному 22 сентября 1762 г. Манифесту, обращенному к возвращающимся из Пруссии русским войскам. Кажется, что Сен-Никола переписывает Манифест Екатерины II. Российская императрица пишет: «Бывшая чрез шестилетнее время Прусская война всему свету доказывает тоже мужество и храбрость оружия Нашего, с которыми оно в пределах неприятеля своего неутомленно действовало против соперников своих, а наконец доказало многими кровопролитными сражениями, что не токмо ни мало не уступало сильному и славному в свете перед собою неприятельскому войску, но и победоносно торжествовало над ними многократно»[39]. Приведем еще раз аналогичную цитату из перевода эпистолы Сен-Никола: «Европа, спокойный зритель седмилетней

войны выдержанной вами, могла судить ваше мужество, вашими подвигами, противу воинственного народа, тем более страшного, что он покорил и поколебал области. Вы воевали противу войск, не боящихся... чудесную показали храбрость и победили их»[40]. Сходство этих отрывков несомненно. Объяснить его можно тем, что анализируемая эпистола является примером выполнения социального заказа. По всей видимости Сумароков, исполняющий правительственное распоряжение, берет за основу французской эпистолы (и, конечно, своего русского перевода) Манифест императрицы. Именно поэтому текст эпистол и текст Манифеста одинаково организованы, совпадают на содержательном уровне. Однако сама возможность использовать при написании эпистолы *Манифеста* демонстрирует связь интересующего нас жанра с программными воззваниями.

Таким образом, эпистола Сен-Никола и ее перевод Сумарокова входит в число ораторских жанров, как литературных, так и нелитературных, адресованных широкой социальной группе (в данном случае воинам). К ораторским жанрам относились и стихотворные эпистолы Сумарокова. Значит, в творчестве этого автора принципы создания эпистол сохранились без изменения. И все-таки «Епистола российским ратникам» разительно отличается не только от эпистол Сумарокова, но и от русских эпистол вообще. Несмотря на то, что Сумароков принял активное участие в подготовке текстов, вошедших в интересующее нас издание, он не создал оргинального русского произведения. В русской литературе эпистола — жанр принципиально стихотворный. Именно эту идею декларировал «русский Буало» в своих первых эпистолах 1748 г. Прозаические эпистолы на русском языке всегда представляют собой перевод с иностранного языка. Так, например, в «Праздном времени в пользу употребленном» за 1759 г. встречается большое количество прозаических эпистол с указанием на датское происхождение оригинала[41].

Таким образом, перевод Сумароковым эпистолы Сен-Никола, во многом ориентированной на русские риторические жанры, оказывается вписанным в ряд стихотворных эпистол Сумарокова, и, вместе с тем, по традиции ощущается как произведение переводное.

Текст Сен-Никола представляет собой пример французской эпистолы, созданной в России, и поэтому восходящей как к русской, так и западноевропейской традиции. Однако это необычное произведение включается в литературное творчество Сумарокова и становится частью всей русской эпистолярной системы XVIII в.

В дальнейшем предпринималась попытка окончательно ассимилировать это сочинение Сен-Никола, но неизвестный автор нового, достаточно свободного переложения французской эпистолы, свое произведение противопоставлял переводу Сумарокова. Стремясь сделать эпистолу Сен-Никола фактом русской литературы, новый

переводчик боролся с тем переводом, который буквально следовал за текстом оригинала (а точнее, предвосхищал французский текст).

Итак, в петербургском историческом журнале «Собрание различных сочинений и новостей» в феврале 1776 г. появилось произведение, получившее название «Епистола российским воинам». В этом сочинении без труда узнается «Epître» Сен-Никола. Однако в этой эпистоле нет упоминаний о французском оригинале.

Переводчик из «Собрания различных сочинений» сразу же отменяет установку Сумарокова на восприятие текста как иноязычного: если автор второго перевода пишет, что Европа восхищается российскими солдатами, то это заявление может выглядеть лишь как декларация *русского* автора (Сумарокову было важно, что о восторге Европы пишет *европеец*), если автор второго перевода предполагает реакцию западных соседей, то Сумароков буквально приводит слова бельгийца.

В ситуации, когда французское слово позволяет несколько русских эквивалентов, петербургский переводчик выбирает те варианты, которые не использовал Сумароков. Например, если Сумароков французское «soldats» последовательно переводит как «ратники» (о чем мы говорили в связи с одой Сумарокова), а «guerries» как «воины», то в петербургском переводе «guerries» — «ратники», а «soldats» — «воины». Конечно, для русского языка и «ратник», и «воин» — слова, представляющие собой равноуровневый вариант нейтрального «солдат», но сам факт использования переводчиками одних и тех же русских эквивалентов и при этом желание второго русского автора не повторять Сумарокова, выдает попытку петербургского переводчика отмежеваться от перевода Сумарокова.

Иногда петербургский автор оказывается к тексту оригинала ближе, чем Сумароков. Например, французское «Vos Trophees» Сумароков переводит как перифраз: «знамена побед ваших», а неизвестный переводчик дословным — «ваши трофеи».

При этом Сумароков не допускает фактических изменений французского подлинника, не упускает ни одной детали из эпистолы Сен-Никола. Так, Сен-Никола прославлял Румянцева (главного героя Турецкой войны), А.Орлова (Чесменского героя) и П.Панина (покорителя Бендер). Последний, как известно, гордился своей победой, однако императрица была недовольна, что после практически бескровных побед при Ларге и Кагуле под Бендерами русские потери составили чуть ли не 7000 человек. Из-за интриг Прасковьи Брюсовой Петр Панин был отстранен от командования Первой армией (он уступил место брату Брюсовой — графу П.А.Румянцеву)[42]. Уже после войны императрица была разгневана перепиской Панина с наследником. По всей видимости такое отношение императрицы к покорителю Бендер объясняет отсутствие имени Панина в тексте второго перевода эпистолы Сен-Никола. Зато в прославлении Орлова автор петербургского перевода идет

дальше Сен-Никола: в 1776 г. Орлов сравнивается с Фемистоклом и Малциадом.

Новый переводчик создает свой текст, умалчивая о наличии русско — французского оригинала Сен-Никола — Сумарокова и отталкиваясь от перевода Сумарокова. По-видимому, петербургскому автору необходимо избавиться от следов оригинала: с этой целью он не отмечает переводного характера эпистолы и по возможности избегает повторения перевода Сумарокова. Если Сумароков включает «Епистолу российским ратникам» в свою эпистолярную систему как иностранное сочинение, то неизвестный переводчик создает *оригинальную русскую прозаическую* эпистолу (правда, указание на жанр выдает в этом тексте переводное сочинение).

Итак, в своем творчестве Сумароков четко разводит эпистолы и стихотворные письма. Для него они разделены не только правилами написания, но и временем создания. Тот факт, что в оригинальном торчестве Сумарокова эпистолы и письма не сосуществуют, а сменяют друг друга, может определить тенденции развития всего творчества русского поэта.

Конечно, перу Сумарокова принадлежат произведения и других эпистолярных жанров: «стихи к» («Стихи И.А.Дмитриевскому»(1757), «Стихи графу П.А.Румянцову» (1774)), «ответ» («Ответ на оду. В.И.Майкову»(1776)), «цидулка» («Цидулка к детям покойного профессора Крашенинникова»(1760). Однако все эти эпистолярные тексты лишь косвенно относится к генеральной линии развития русского поэтического послания, включающей в себя историю и взаимодействие таких жанровых разновидностей, как эпистола, письмо и послание. Правда, свое место в поэтическом творчестве Сумарокова находит и произведение, обозначенное как послание.

В конволюте 1777 г., включающем сочинения Сумарокова, находится стихотворение, получившее название: «Послание г. Сумарокова, написанное им при смерти к одному его другу». По своему тону этот текст повторяет сатирические эпистолы Сумарокова:

Сколь жалок, верный друг, мне жребий твой таков,
Что провождая жизнь без всякой в жизни лести,
Останешься ты там, где нет ума и чести[43]

Стихотворение, не выходящее из эпистолярного контекста Сумарокова, определяется как «послание»; перестройка эпистолярной поэтической системы, намеченная в «Послании к слугам моим ...» Фонвизина, нашла продолжение в 70-е гг., за несколько лет до массового проникновения в русскую поэзию стихотворений, получивших такое название.

В эпистолярном творчестве Сумарокова прослеживаются связи эпистолы с другими жанрами. Так, стихотворные письма Сумарокова могут ориентироваться на дружеское прозаическое письмо или

элегию, а эпистолы оказываются связанными с сатирами или панегирическими одами.

Русская панегирическая ода и эпистола

Несмотря на то, что представленный материал позволяет выявить признаки, разделяющие русские эпистолы и стихотворные письма, поэтическое творчество Сумарокова не включает всех элементов русской эпистолярной поэтической системы 30—70-х гг. XVIII в. Так, среди посланий Сумарокова практически нет произведений панегирических (исключение составляют лишь стихотворное «Письмо к девицам г. Нелидовой и г. Барщовой» и *переведенная* с французского *прозаическая* «Епистола российским ратникам»).

Вместе с тем выбор автором русского панегирического эпистолярного стихотворения XVIII в. того или иного жанрового наименования осуществлялся не произвольно. Внутри всей эпистолярной поэтической системы, включающей в себя множество «родов», существовала панегирическая система, также состоящая из эпистол и писем. Такого рода послания создавались по образцу торжественной оды.

Так, в 1762 г. М.М.Херасков создает «Епистолу ко пресветлой державнейшей Великой государыне Императрице Екатерине Алексеевне Самодержице Всероссийской, принесенную в день Тезоименитства ея императорского величества». Замечательно, что эпистола Хераскова не только тяготеет к панегирической оде, но и оформляется как ода. Она не *посылается*, как послание, но *подносится*, причем подносится от лица Академии наук. Тем самым нарушается главный жанровый признак эпистолы: оформление ее как разговора с отсутствующим.

Это стихотворение Хераскова является классическим примером поздравительной эпистолы, адресованной Екатерине II, а в русской поэзии едва ли можно найти автора, не подносившего панегирической эпистолы монархине. Кроме Хераскова, такого рода произведения *сочиняли* или *подносили* и В.И. Майков, и Е.И.Костров, и А.И. Перепечин и т.д.

Таким образом, эпистолярные панегирические стихотворения XVIII в., восходящие к русской одической традиции, должны обозначаться авторами как *эпистолы*. Однако среди таких эпистолярных стихотворений встречаются и письма.

Примером панегирического письма может служить «Письмо к девицам г. Нелидовой и г. Барщовой» (1774) А.П.Сумарокова. Это комплиментарное сочинение строится так же, как и торжественные эпистолы императрице: автор просит адресата принять приношение. Такого рода просьбы были характерны для русских комплиментарных прозаических эпистолярных произведений. Напри-

мер, в адресованном Екатерине «Письме ..., в котором приносится благодарность от получившаго ея Милости Коллежского Советника Державина» (1777) читаем: «Ты, которая похвалами своими наскучила, но не наскучила своими добродетелями; *прими* сие ничтожнейшее *приношение* моея искренности...» (курсив мой — *М.Л.*)[44]. В «Письме к девицам» Сумарокова находим:

Примите от меня,
Вещающа хвалу вам, девы, не маня,
Наполненнаго к вам почтением отличным
Кто не был никогда на свете двуязычным,
Письмо сие! (курсив мой — *М.Л.*)[45]

Кажется, что признак, на основании которого выбирается жанровое наименование стихотворного произведения, очевиден: императрице адресуются ораторские, «громкие» эпистолы, ее подданным — интимные, «тихие» письма. Однако среди стихотворений 30–70-х гг. XVIII столетия можно встретить большое количество торжественных панегирических писем, а также эпистол, адресованных не императрице.

Представляется, что и в комплиментарной эпистолярной поэзии, включающей в себя эпистолы и письма, скрывается закономерность, подчиняющая себе выбор автором того или иного жанрового обозначения.

Адресат панегирического стихотворения должен получать *эпистолу*. Если же, обращаясь к герою, автор упоминает и прославляет императрицу, достижения непосредственного адресата объясняет деятельностью Екатерины II, то стихотворение называется *письмом*. В «Письме к девицам» Сумароков неоднократно отмечает, что российский театр расцветает благодаря Екатерине (императрица «садила сей полезный вертоград», «когда она на троне возблистала, // Покровом муз и вас и славой росской стала»[46]).

В «Эпистоле его сиятельству графу Александру Васильевичу Суворову» (1791) Е.Костров пишет:

Суворов! громом Ты крылатым облечен,
И молний тысящью разящих ополчен,
Всегда являешься во блеске новой славы,
Всегда виновник нам торжеств, отрад, забавы![47]

Все эти достоинства принадлежат полководцу от природы, прославляя военачальника, поэт ни разу не обратил внимание на роль императрицы в процессе становления военного гения Суворова. Конечно, воспевая победу русского полководца, автор не может обойти вниманием Екатерину. Однако говоря: «Пред светом *оправдал* Ты дух Екатерины» (курсив мой — *М.Л.*)[48], Костров лишь подчеркивает заслуги Суворова, подтвердившего перед всем миром ве-

личие русской императрицы. Поэтому главному герою стихотворения адресуется *эпистола*.

Иначе строится «Письмо к его сиятельству Александру Васильевичу Суворову-Рымникскому на случай поражения Визиря с главными силами при реке Рымник» (1789) Д.И. Хвостова.

Как и Костров, автор письма говорит о многочисленных талантах и заслугах своего родственника — полководца:

Не тьмой оружиев, не многими полками
Победу льзя купить, но храбрыми руками.
Чрез твой отличный дар преславный Турков день
Преобразился им в угрюму нощи тень[49]

Но, в отличие от *эпистолы* Суворову, автору *письма* важно показать, что все заслуги полководца напрямую связаны с Екатериной, ее образ возвышается над прославленным военачальником.

Зачин стихотворения посвящен императрице. Сам Суворов изображен как гений, но гений екатерининского века: «К царице верностью, к отечеству любовью // Все почести купил своим раченьем, кровью», или «Увенчан лаврами, любим Екатериной, // Доволен будь своей Суворов ты судьбиной», или «Суворов славный муж, почтенный человек // Россию украшал в Екатеринин век»[50].

Еще отчетливее зависимость гениальности героя от деятельности императрицы прослеживается в «Письме его сиятельству графу Петру Александровичу Румянцову» (1775), написанном В.И.Майковым. В отличие от письма Суворову, автор которого говорит о полководце как человеке, уступающем императрице по значимости, но при этом все-таки сохраняющем некую свободу от монархини, Румянцов в письме 1775 г. рассматривается как креатура Екатерины, создавшей условия для появления гениев. Конечно, «в Румянцове едином сияют Мальборук и купно с Мазарином», но при этом

Румянцов сам с способностью своей
Едва ли бы достичь возмог до славы сей.
ЕКАТЕРИНА путь тебе к тому открыла...[51]

Использование этого приема связано не столько с желанием показать, почему мог состояться тот или иной герой, сколько в целях комплиментарных. Императрица может восхваляться не только непосредственно, но и косвенно, в стихотворных письмах, адресованных ее подданным.

Так, В.Петров в «Письме» Г.Орлову пишет, что Россия

Из Спарты пременясь в цветущия Афины,
Гремит днесь именем своей ЕКАТЕРИНЫ[52]

Произведения такого рода появляются уже в доекатерининский период. В «Ежемесячных сочинениях» (1756) помещено панегирическое стихотворное «Письмо к г.В.», объектом воспевания в ко-

тором является не адресат, а императрица. Адресат становится лишь средством прославить Елизавету, а само обращение к «г.В.» риторическим приемом. Автор (по мнению П.Н.Беркова, это стихотворение написано М.В.Ломоносовым[53]) рассказывает г.В., что

> ... коль блаженны мы владычицей такою
> Что управляет толь премудро свой народ,
> Где ни малейших нет мятежей и погод.
> Щастливых царств пример есть наше государство,
> Она примером глав, помазанных на царство...[54]

Таким образом, русская императрица может воспеваться как в подносимых *эпистолах*, так и в *стихотворных письмах*, адресованных ее подданным. Вместе с тем русская эпистолярная поэзия XVIII в. допускает поднесение императрице панегирических *писем*. Эти случаи редки, но не исключительны.

Подобным примером является «Письмо к Ея Императорскому Величеству Екатерине II Самодержице Всероссийской при переводе Енея, героической поэмы П.В.Марона» (1786) В.Петрова. Несмотря на всю свою комплиментарность, на связь с адресованными императрице «епистолами», оно имитирует интимную переписку. Поэт заявляет, что его письмо содержит в себе информацию (о переводе «Энея» Вергилия), владеть которой должна в первую очередь Екатерина:

> Труд кончан, с песнями Мароновой я лиры
> Теку под тень Твоей, Монархиня, порфиры...
> Так подвиг я свершив, не ставя той в заслугу,
> К Тебе как к лучшему наук священных другу,
> Исполнен радости, Монархиня, лечу,
> Да мой успех Тебе всех прежде *сообщу*
> (курсив мой — *М.Л.*)[55]

Лишь поэт и просвещенная императрица могут оценить всю грандиозность труда Петрова. Автор искусственно выключает из числа читателей «Письма» всех невегласов, не способных понять его творение:

> Пусть чем хотят други любуются умы,
> Но веселимся сим успехом двое мы[56]

Вместе с тем «Письмо» Петрова иллюстрирует и рассмотренную нами эпистолярную панегирическую систему. Несмотря на адресацию стихотворения императрице, перед нами правильное комплиментарное *письмо*, а не эпистола. Как и в проанализированных выше панегирических письмах, Петров прославляет императрицу через голову воспеваемого деятеля. Но, в отличие от традиционных писем, прославляемым объектом является сам автор:

И просвещен Тобой, мне мнится, я постиг
Ту в тонкость тайну, чем быть должен красен стих...
И угождаючи, Богиня, я Тебе,
Храм славы невзначай отверзу и себе[57]

Подобно тому, как без Екатерины Румянцев не стал бы великим полководцем, Петров без императрицы не стал бы великим поэтом.

Таким образом, оригинальное стихотворение Петрова подчиняется правилам разделения эпистол и писем. Несмотря на то, что комплиментарные послания императрице должны называться эпистолами, Петров, отвергая в своем панегирике это наименование, ориентируется также на интимное письмо.

Итак, рассмотренная эпистолярная поэтическая система XVIII в. была весьма строгой. Выбор названия эпистолярного стихотворения диктовался жесткими правилами. Вместе с тем некоторые русские поэты XVIII в., не нарушая выявленные правила выбора эпистолярного названия стихотворения, использовали то или иное жанровое наименование в полемических целях.

«Эпистола» и «письмо» в литературной полемике 30 — 60-х годов XVIII в.

Русская эпистолярная поэзия 30—40-х гг. XVIII в. формировалась под влиянием посланий Горация. Дружеско-морализаторская эпистола Горация, ориентированная на разговор, требующая переписки и являющаяся образцом для русской эпистолярной поэзии, называется Кантемиром «письмом» (так русский поэт определяет и свои оригинальные сочинения рассматриваемого жанра). В этом скрывается противоречие: античный классик писал «epistolae», а Буало — «epître»; В.К.Тредиаковский же отмечает, что латинскому «epistolae» и французскому «epître» соответствует русское — «эпистола», в то время как латинскому «litterae» и французскому «lettres» — русское «письмо»[58].

СамТредиаковский доминирующей формой жанра считает панегирическую эпистолу, не имеющую ничего общего с дружеской перепиской. В его единственном произведении этого жанра — «Эпистоле от российской поэзии к Аполлину» адресатом становится бог поэзии, обратившии, наконец, внимание на Россию, а адресантом — не философствующий поэт-горацианец, а вся российская поэзия.

По всей видимости, формируя русскую эпистолярную поэзию, Кантемир и Тредиаковский вводят в нее и горацианские *письма*, и панегирические *эпистолы*. Естественно, весь русский эпистолярий этим не исчерпывается, но отмеченные различия между эпистолами и письмами становятся заметными при сравнении творчества Кантемира и Тредиаковского. Весь набор признаков письма, сформу-

лированный Кантемиром, и основные жанровые ориентиры эпистолы Тредиаковского нашли отражение в русских посланиях XVIII в.

На протяжении всего своего творчества Кантемир и Тредиаковский остаются верными выбранным ими жанровым обозначениям: если перевод трактата Фенелона «О существовании и атрибутах Бога» Кантемир называет «Письмами о природе и человеке», то свой перевод того же французского сочинения Тредиаковский подразделяет на «эпистолы».

И все же для Кантемира и Тредиаковского русская эпистолярная поэзия не стала предметом дискуссии. В свою очередь Ломоносов и Сумароков не только придерживались определенного названия жанра, но и использовали его в своей литературной полемике.

Если до 70-х гг. Сумароков не называл послания письмами, то Ломоносов все свои эпистолярные стихотворные сочинения определял как письма. В поэтическом творчестве Сумарокова стихотворные письма появились уже после смерти Ломоносова, так что в 40—60-е гг. позиции обоих поэтов относительно выбора жанрового наименования были принципиальными.

Не принимая сумароковскую иерархию жанров, Ломоносов не соглашается и с терминологией своего оппонента. Через 10 лет после того, как Сумароков представил жанровую систему русской поэзии, где, в частности, развел эпистолы и письма, Ломоносов создает свое «Предисловие о пользе книг церковных». В этом сочинении из всех многочисленных видов посланий выбираются лишь дружеские письма. Так, автор замечает, что «средний штиль состоять должен из речений, больше в российском языке употребительных, куда можно принять некоторые речения словенские, в высоком штиле употребительные...». Этим «штилем» пишутся «стихотворные дружеские письма, сатиры, элегии и эклоги»[59].

Подобно тому, как Кантемир и Тредиаковский «специализировались» на одним «роде» послания, Сумароков пишет эпистолы, Ломоносов же — дружеские письма. Однако такое разделение оказывается упрощенным. Во-первых, как отмечает П.Н.Берков, ломоносовское разделение по штилям является реакцией на предложение Сумарокова (в эпистоле «Желай, чтоб на брегах...») разделить Парнас с Ломоносовым[60]: жанры, культивируемые Сумароковым, Ломоносов относит ко второму ряду. Во-вторых, эпистолярные стихотворные произведения Ломоносова не относятся к дружеской переписке, предполагающей равенство между адресатом и адресантом (неслучайно еще Н.Ф.Остолопов в «Словаре древней и новой поэзии» обратил внимание на соблюдение Ломоносовым субординации: в своих стихотворных письмах он никогда не называл И.Шувалова другом[61]).

Для Ломоносова стихотворные письма не предполагают широкой аудитории. В своем «Кратком руководстве к риторике на пользу

любителей сладкоречия» он относит письмо к разряду речей «приватных», а не «публичных»[62].

Все написанные Ломоносовым стихотворные письма («Письмо к его высокородию Ивану Ивановичу Шувалову» (1750), «Письмо о пользе стекла ... Ивану Ивановичу Шувалову»(1752), «Его сиятельству графу Григорию Григорьевичу Орлову ... поздравительное письмо ...»(1764)) адресуются «вышестоящему», принадлежат к разряду рассмотренных выше панегирических писем, через голову непосредственного адресата прославляющих императрицу. В письме Шувалову Ломоносов пишет:

Чертоги светлые, блистание металлов
Оставив, на поля спешит Елизавет.
Ты следуешь за ней, любезный мой Шувалов[63]

По всей видимости, Ломоносову принадлежит разработка рассмотренной выше формулы панегирического письма: никогда бы адресат не был тем, кем он является, если бы не императрица.

Итак, упоминая в своем сочинении, призванном регламентировать «штили» литературных жанров, только дружеское письмо, Ломоносов на практике создает панегирические стихотворные письма. При этом Ломоносов полемизирует с Сумароковым, в своих эпистолах о языке и о стихотворстве отказывавшим письмам в принадлежности к поэтическим жанрам.

Проделанный анализ позволяет прийти к следующим выводам: эпистолы и письма сосуществуют в русской поэзии XVIII в., они представляют собой разновидности одного жанра, призванные охватить все разнообразные виды послания. Конечно, граница между письмами и эпистолами остается достаточно зыбкой, регламентированная эпистолярная система подчас допускает исключения. Например, свое явно вторичное по отношению к «Епистоле о стихотворстве» стихотворение «Когда я вобража Парнасских муз собор» М.М.Херасков называет «Письмо»[64]. Но в общем целом эпистолы и письма разводятся четко. Поэтому, рассматривая возможность скрытой полемики относительно интересующего нас жанра между Тредиаковским и Кантемиром, Ломоносовым и Сумароковым, мы замечаем, что «противники» не разоблачают чужое представление, а предлагают свое. Каждый поэт сводит всю эпистолярную поэзию к какому-то одному «роду» послания и поэтому повторяет только выбранное им название жанра. И действительно, создаваемые Кантемиром дидактические беседы стали в дальнейшем называться письмами, а панегирик Тредиаковского положил начало панегирической эпистоле. Ломоносов создал панегирическое *письмо*, а Сумарокову принадлежат все виды писем и эпистол. Таким образом, каждый ведущий русский поэт середины XVIII в. внес свой вклад в создание жанра стихотворного послания.

Проведенный анализ показывает, что эпистолы и письма обладали рядом формальных признаков, разводящих эти жанровые разновидности послания. В русском стихотворстве XVIII в. обнаруживаются примеры кажущегося отступления автора от этого правила.

Одним из главных дифференцирующих признаков эпистолы и письма является ориентация стихотворного письма на прозаический эквивалент и принадлежность эпистолы исключительно к поэтическим жанрам. Мы уже отмечали, что прозаическая эпистола принципиально чужда природе этой жанровой разновидности, и в тех редких случаях, когда в русской литературе появляются прозаические эпистолы, мы имеем дело с переводным произведением или сочинением, заявленным как переводное.

Однако во второй половине XVIII столетия в русской литературе появляется текст, сочетающий в себе стихи и прозу, поэтическую эпистолу и прозаическое «письмо вышестоящему». Речь идет о послании, названном: «К наук покровителю его высокородию господину бригадиру Федору Ивановичу усерднейшему сыну отечества господину Дмитриеву-Мамонову. Епистола» (1770).

Это произведение заявлено как эпистола: об этом говорит название сочинения. Начало этого текста характерно для панегирических произведений, эпистол или писем:

Любитель истины, достойный гражданин,
И пользе общества усердствующий сын,
Мамонов, просвети мою своим мысль светом,
Тебе союз вещей и сокровенных ведом[65]

Перечисление превосходных качеств, предшествующее торжественному обращению к адресату и следующему затем императиву было общим местом в панегирических посланиях. Так, в комплиментарных письмах В.Петрова Г. Орлову находим:

Ревнитель истины, почтенный гражданин,
Споспешник общих благ, прямой России сын,
Что не обманчивым грядешь в храм чести следом,
И коему весь путь к блаженству смертных ведом,
Орлов! Открой ты мне, чем общества цветут... (1769)[66]

или

Усердный своего Отечества любитель,
Великая душа, прямых доброт обитель,
Подвижник выше всех, кто носят лавр борцов,
Гражданских тысячи достойнейший венцов,
Орлов! Так ты принял толь хвальную отвагу... (1772)[67]

В дальнейшем этот прием автоматизировался и начал пародироваться. Так, в помещенном в «Собеседнике любителей русского

слова» (1783) анонимном «Послании к господину Чудихину» читаем:

Полуздоровый муж, лекарства обожатель,
Игралище примет и бабий подражатель,
Чудихин, я с тобой намерен говорить...[68]

Таким образом, интересующая нас эпистола включается в контекст аналогичных панегирических *стихотворных* произведений. Однако в эпистоле Дмитриеву-Мамонову стихотворная часть является лишь декорацией, предваряющей то, что Ломоносов называет «приватной речью», речью прозаической и благодарственной: «О добродетелью украшенный муж, коль ты меня удивляешь премудростью дел своих, самое отечество, взирая на твои усердные труды, так к своим гражданам говорит: «Любезные граждане, что если бы все такое расположение духа имели»[69]. Прозаическая часть напоминает эпистолу Сен-Никола российским солдатам.

Правда, заканчивается послание Дмитриеву-Мамонову стихотворным обращением к покровителю:

Воззри, отечество, на сердце сего сына,
Для щастия людей цветет его судьбина,
Мамонов мне тогда блаженство даровал,
Когда под бременем я бедности стенал.
Ничто не повредит души моей покою,
Когда сень крыл твоих простретса надо мною[70]

Автор выполняет все основные требования, предъявляемые к правильной панегирической эпистоле: разделяет ее на три части, делая вступление и заключение подобными тем же разделам аналогичных поэтических текстов. Обрамляя прозаическую основную часть стихотворными разделами, поэт создает видимость традиционной для русской панегирической поэзии формы. Поэтому, в отличие от французской эпистолы Сен-Никола, задуманной как прозаическое сочинение, эпистола Дмитриеву- Мамонову относится к стихотворным произведениям.

Вместе с тем, относясь к поэтическим посланиям, эпистола Мамонову сохраняет связь и с деловым письмом. После основного текста следует этикетная приписка: «Вашего высокородия преданнейший слуга Павел Донбовцев, студент Московского университета»[71] (эпистола Сен-Никола также оканчивалась словами: «Почитатель вашего воинского действия де Сентниколя»).

Таким образом, эпистола Дмитриеву-Мамонову, несмотря на всю свою внешнюю нетрадиционность, на связь с риторической прозаической европейской эпистолой, не отделяется от русских панегирических посланий, не выходит за рамки жанрового канона. Необычность этого текста определена авторским замыслом, в то время

как не менее «оригинальная» эпистола принадлежит самому адресату стихотворения.

Эпистола — жанр, сходный с деловым письмом, но при этом предполагающий некоторую условность, не сводящийся только к разговору с непосредственным адресатом. Конечно, риторические изыски могут быть допущены и в прозаическом эпистолярном тексте. Так, например, Вольтер в письме Екатерине Великой, датированном 6 октября 1774 г. и посвященном Пугачеву, пишет: «Вы [Пугачев — М.Л.] винноваты не токмо против моей Августейшей Императрицы, которая бы вас помиловала, но вы винноваты против целой империи, которая вас отнюдь не простит. Теперь позволь мне начать разговор с моей самодержицей»[72]. Риторические обращения к другим людям использовались в эпистолярной поэзии довольно часто, но такого рода смешения адресатов не должны быть противоречивыми.

В 1770 г. отдельным изданием вышла «Эпистола от генерала к его подчиненным, или Генерал в поле с своими войсками, изданная сочинителем Аллегории» (Ф.И.Дмитриевым-Мамоновым). Этот текст не является традиционным стихотворным письмом поскольку, во-первых, уже в названии указываются адресат и адресант, во-вторых, свои мысли автор излагает от лица некоего генерала (сам Дмитриев-Мамонов с 1769 до 1770 г., до самой отставки, был лишь бригадиром). Эпистола начинается с объяснения с подчиненными:

Послушайте, друзья, послушайте, о дети,
Вам должно всем меня отца вместо иметти,
Мне важно вас иметь как истинных детей,
Вы зиждите мне честь на храбрости своей[73]

После распределения обязанностей следуют рассуждения, состоящие из трюизмов:

Послушайте о вы, чины все рядовые,
Чтоб способ вам иметь победы таковые...
Война есть двух родов, один род наступать,
Другой есть род войны себя обороннять[74]

Некоторые подчиненные не вызывают у сочинителя никакого расположения. Так, косцы, представленные автором как неполноценные солдаты, характеризуются очень резко:

...чернь всегда есть жадна домы брать,
Вовнутрь ворваться сел и там все силой брать[75]

Затем автор обращается к читателю, к уклоняющимся от службы соотечественникам и даже к неоднократно побиваемым врагам. Все стихотворение распадается на множество обращений, объеди-

ненных одним общим названием: «Эпистола от генерала к его подчиненным».

Подобно тому, как прозаическая форма основной части не помешала посланию Дмитриеву-Мамонову войти в число поэтических эпистол, множество противоречивых воззваний к различным адресатам позволило «Эпистоле генерала» остаться эпистолой. Самим названием стихотворения Дмитриев-Мамонов снимает вопрос о его жанровой принадлежности.

Таким образом, тексты, связанные с именем Ф.И.Дмитриева-Мамонова, не выходят за жанровые рамки эпистолы. Рассмотренные сочинения иллюстрируют некоторые процессы, происходящие *внутри* жанра, в то время как границы самого жанра оставались достаточно устойчивыми.

Итак, приведенный материал призван продемонстрировать тот факт, что в XVIII в. выбор жанрового обозначения эпистолярного стихотворного произведения проходил не произвольно, а вполне осмысленно, подчиняясь строгим правилам. При этом общие отличия эпистолы и стихотворного письма можно выявить независимо от времени написания того или иного стихотворного текста. Однако наша задача заключается не только в нахождении дифференциальных признаков, разводящих эпистолы, письма и послания, но и в определении направления эволюции самого жанра. Взаимоотношения между эпистолой и письмом необходимо рассматривать динамически, в соответствии с изменением тенденций в русской поэзии XVIII в. При рассмотрении жанра послания в его развитии можно заметить, что в разное время доминируют определенные «роды» эпистолы, оставляя другим эпистолярным разновидностям место на периферии. Затем в эпистолярной системе центральное положение начинает занимать некогда второстепенный «род».

«Роды» эпистолы в русской поэзии 30 — 70-х гг. XVIII в.

Нравоучительная эпистола в русской поэзии.

Как показывает материал, первая половина XVIII в. не может дать четкого представления о направлении развития послания ввиду малого количества произведений этого жанра. Правда, тенденции развития некоторых тем, в конечном счете и определяющих принадлежность послания к тому или иному «роду», были заметны в эпистолярных произведениях поэтов первой половины столетия. В середине века количество эпистолярных поэтических текстов значительно расширился.

Основой творчества поэтов херасковского круга начала 60-х гг. XVIII в. является тема добродетели, единственного средства исправления порочных современников[76].

Г.Флоровский писал, что «первое Петровское поколение было воспитано на началах служилого утилитаризма ... В строительной сутолоке Петровского времени некогда было одуматься и опомниться. Когда стало свободнее, душа уже была растрачена и опустошена. Уже в следующем поколении начинают с тревогой говорить «о повреждении нравов в России»[77]. Этот общенациональный процесс нравственной деградации и вызвал у оппозиционных поэтов желание исправить соотечественников.

Подобные процессы происходили в соседних странах. Европейские моралисты были озабочены падением нравственности, искали и, как им казалось, находили пути духовного возрождения сограждан. В. Кожевников по этому поводу замечал: «В системах этики и в деистических катехизисах XVIII века все положения выводились объективно, теоретически, из предполагаемых общих свойств общего разума. Как скоро казалось, что найдены нравственные или религиозные идеи, будто бы общепонятные для каждого человека, они считались и общеосуществимыми, следовательно, общеобязательными, задача признавалась решенной и литература так называемого «просвещения» обогащалась новой «системою всемирной нравственности» или новым «учебником естественной религии»[78]. Многочисленные учебники XVIII в. по исправлению немцев или датчан подтверждают это соображение ученого.

Большую роль в деле нравственного возрождения россиян должны были сыграть стихотворные послания: эпистолы и письма. Послание — наиболее нравоучительный жанр, приобретающий особую популярность в моменты обострения общественного интереса к этическим проблемам. Сама форма подобных произведений позволяет «излечить» современника в беседе. В русской литературе такая функция посланий оказывается традиционной. Кроме того, связь послания с нравоучением освящена традицией. Кантемир замечал, что из произведений Горация он выбрал «его Письма, для того, что оне больше всех его других сочинений обильны нравоучением»[79].

Если в «Ежемесячных сочинениях» за три года (1755—1757) было напечатано всего 3 нравоучительных эпистолы и одно панегирическое письмо Ломоносова, то в 60-е гг. XVIII столетия поток нравоучительных эпистол говорит о доминировании этого «рода» в русской эпистолярной поэзии. А основная тема такой эпистолы — добродетель.

Родоначальники новой русской эпистолярной поэзии: Кантемир, Сумароков, Тредиаковский пытались теоретически осмыслить феномен добродетели и найти его место в этической системе. В этом плане характерна статья Тредиаковского «Слово о мудрости, благоразумии и добродетели», помещенная в «Сочинениях и переводах как стихами, так и прозою» (1752). Автор полагал, что перечисленные в названии сочинения качества составляют портрет истинно нравственного человека. Добродетель же, по Тредиаковскому,

«есть навыки воли нашея, по силе коего разумного кто возбуждаемый любовью, должности предписанные в Законе охотно исполняет»[80]. По Тредиаковскому, человек обладает «силою рассудительного размышления», которая, в свою очередь, представлена разумом, призванным познавать истину, и волей, позволяющей человеку свободно выбирать добро. Кантемир в «Письмах о природе и человеке» также связывал добродетель с человеческой волей[81].

В «Некоторых статьях о добродетели» Сумароков, как и Тредиаковский, объяснял добродетель стремлениями человеческого сердца[82]. При этом, подобно своему поэтическому противнику, Сумароков полагал, что добродетельным может быть человек, познавший истину. На таком представлении о добродетели строилась русская нравоучительная эпистола, особенно широко представленная в творчестве поэтов «Полезного увеселения».

М.М.Херасков и другие авторы, публиковавшиеся в московском журнале «Полезное увеселение», видели свою задачу в том, чтобы стихотворениями (в том числе эпистолами и письмами) доказать современникам пользу добродетели и вред порока. Сама эта идея должна аргументироваться поэтом, необходимо привести доводы, способные убедить читателя. Этим объясняется наличие в тексте эпистол риторических вопросов («Быть может скажет мне кто гордостью надменны?» — А.Ржевский «Письмо к А.Н.»(1761. Авг. С. 53)), полемических оборотов («Рассмотрим...», «Потщимся рассмотреть...», «Изрядно...»). Иногда автор выстраивает целые логические схемы: «А, следовательно, желание есть свойство, // Чтоб все нам претворять в сей жизни беспокойства» (Хрущов Н. «Письмо» (1760. Янв. С. 40)). Композиция каждого послания должна быть логично выстроена, все аргументы продуманы и доказательны.

На основании эпистол, помещенных в журнале, можно восстановить этическую концепцию херасковцев. По их мнению, по своей природе человек добродетелен и, по замыслу Творца, рожден для счастья:

Мы волей Вышнего Творца всея вселенной
Для жизни созданы на свете благоденной.

(«Письмо к А.Р.»1761. Янв. С. 3)

Но Бог дал человеку желания, которые возбуждают различные страсти. («Нам страсти врождены желанья возбуждать» («Письмо к А.Н.»1761. Сент. С. 90). Правда, по первоначальному замыслу, все стремления должны направляться к достижению добродетели:

Бог милостию к нам своею бесконечной
Для счастья нашего в сей жизни скоротечной
Различные всем нам желанья даровал

И разум в нас вложил, чтоб ими управлял,
Чтобы желанием была лишь добродетель.

(«Письмо к А.Р.». 1761. Янв. С. 4)

Встав на путь порока, человек нашел иное применение своим желаниям:

Ты ропщешь на судьбу, не ропщешь на свой нрав,
Несытых наперед желаний не уняв.

(Хрущов Н. «Письмо». 1760.
Янв. С. 36)

С правильного пути человека уводит суета. Именно она является его главным врагом:

О море суеты! в тебе род смертный тонет,
Прельщается тобой, и от тебя он стонет...

(М.Херасков «Епистола к Г.Н.»
1760. Авг. С. 64)

В своих посланиях поэты «Полезного увеселения» противопоставляют истину как настоящую ценность ценности обманчивой и ложной:

С младенчества она (суета — *М.Л.*) спешит в нас вкорениться.
Вдруг с нами возрастет, вдруг с нами и крепится,
Хоть кажется, ее мы тяжки узы рвем,
Но как ни силимся, всегда мы с ней живем.
(Там же. С. 64)

Иначе говоря, человек нарушает первоначальный замысел Бога.

Итак, суета порождает страсти, которые влекут за собой далекие от первоначального замысла Творца желания, единственным орудием усмирения которых является разум. В одной из эпистол 1761 г. читаем:

Душа и разум нам светилы живота,
Которы кажут, что добро, что суета.

(«Епистола». 1761. Янв. С. 34)

Но сам ум — оружие ненадежное:

И если ум начнет к пути сует клониться,
Душевное начнет светило тем гаситься.

(Там же.)

Значит, к истине человека может привести только «обработанный» разум:

Но чтоб открыть им то, чем Бог нас одарил,
Премудрость он свою чрез разум в нас явил.
Но разум сей снискать не можем без ученья...

(Там же. С. 18)

Люди слабы и презирают добродетель, этим и объясняются их несчастья. Единственно возможный способ обрести истинное блаженство — образовать свой разум, так как если «в невежестве живем, порок наш есть содетель»(«Письмо к А.Н.».1761. Янв. С. 10).

Свои идеи философствующие поэты стремяться не только доказать, но и внушить читателю. Поэтому послание, имитирующее устную беседу, не могло не занять центральное положение в системе жанров «Полезного увеселения». Однако сами эпистолы, помещенные в журнале, разнообразны. Так, в нем преобладают дружеские послания. Например, адресат письма о желаниях Н.Хрущова отошел от добродетели. Автор же стремится во что бы то ни стало исправить своего друга: «Стыдись стремить свой ум за суетой сует» (Хрущов Н. «Письмо». 1760. Янв. С. 37). Описав всю пагубность выбранного адресатом пути, Хрущов резюмирует свои рассуждения:

Но мы, Дамон, сошед с развратных сих дорог,
Так лучше заключим: желанье наше Бог.

(Хрущов Н. «Письмо». 1760. Янв. С. 45)

Если Хрущов вводит в свое послание условное имя адресата, то А. Ржевский и братья А. и С. Нарышкины публикуют свою реальную переписку, лишенную, в отличие от дружеского письма Хрущова, какой бы то ни было сюжетной линии.

Свое желание обратиться к другу авторы аргументируют, во-первых, его добродетельностью («Любезный друг, к тебе столь смело я пишу, // Ты златом не прельщен...»,— читаем в «Письме» С.Н. к Ржевскому (Нарышкин С.»Письмо». 1760. Июнь. С. 234)), во-вторых, желанием наглядно продемонстрировать роль дружбы в жизни добродетельного человека. По их мнению, дружба — обязательная составная часть, а вместе с тем и условие добродетели.

«О дружба ... будь исправителем пороков днесь моих» — пишет А.Нарышкин Ржевскому («Письмо к А.Р.»1761. Янв. С. 5). Дружба становится своеобразным зеркалом, позволяющим человеку исправить себя и направить друга на правильный путь. Самый добронравный человек нуждается в добродетельном друге. В 1761 г. С.Нарышкин пишет А. Ржевскому:

Но что я делаю, пороки осуждаю,
А сам всех более я в оных утопаю.

(«Письмо к А.Р.».1761. Янв. 5)

Друг же способен скорректировать действия ищущего правильный путь автора.

Однако сама дружба может возникнуть только между добродетельными людьми. Так, в статье «О дружестве» сказано, что «сама добродетель и рождает дружество» (1760. Окт. С. 150).

Кроме дружеских посланий, в которых порочным или добродетельным представлен человек, симпатичный автору, в журнале встречаются и «ругательные» послания. Автор таких эпистол видит свою цель не только в том, чтобы обличить порочных современников с точки зрения человека, познавшего истину («Я истинну люблю так как любить должно»- замечает П.Потемкин («Письмо» 1761. Дек. С. 220)), но и спасти их. Так, в одном из «Писем» читаем:

Старайтесь сами вы такими в свете стать...
Завидуя днесь мне, последуйте за мною,
И вместе все пойдем за истинной святою.

(«Письмо». 1761. Февр. С. 68, 69)

Что касается самого адресата, то подчас автор обращается к конкретному человеку, подчас философская доктрина адресуется некоему обобщенному «получателю». Так, в одном из первых посланий 1761 г. читаем: «Когда ты, человек, в отчаянье приходишь», «Подумай, человек, ты сделан ли нещастным?» («Епистола». 1761. Янв. С. 33, 36) Если первый тип послания тяготеет к интимному письму, то второй — к риторической эпистоле («О вы, которые яд зла в себе таите»,— восклицает автор одного из «Писем» 1761 г. (1761. Янв. С. 67). И хотя в журнале не проведена четкая граница между эпистолами и письмами, эта тенденция прослеживается и здесь.

Итак, тематический диапозон представленных в «Полезном увеселении» эпистол весьма широк, однако все эти послания объединяет их дидактическая направленность. Если среди помещенных в журнале од, элегий или эклог можно обнаружить произведения, лишенные нравоучительности, то среди посланий такого рода исключений нет.

Впоследствии авторы нравоучительных эпистол пришли к выводу, что для исправления человечества недостаточно обращенных к адресату стихотворений, в которых формулируется стройная этическая теория. В уже цитированной книге В. Кожевников характеризует концепции теоретиков, стремившихся к полному исправлению современников, следующим образом:»... думая подойти к каждой нации, к каждой исторической эпохе и ко всем разнообразным особенностям возраста, темперамента и других частных обстоятельств, оне в действительности не подходили ни к чему реальному и оказывались фантастическими проектами каждый раз, как сталкива-

лись с непосредственными требованиями самой жизни»[83]. В январском номере (1761) журнала выходит письмо Хераскова, в котором автор заявляет о необходимости корректировки основных положений своей теории. «Думая о предприятии нашем продолжать сочинении, размышляю: могли ли прошлогодние принести какую пользу? Намерение, которое мы имели при издании оных, клонилося к защищению добродетелей, к обличению пороков и увеселению общества. Все сие имело ли свое действо, сумневаюсь»(1761. Янв. С. 14).

Свою неудачу Херасков объяснил тем, что «или сила сочинений развратные сердца слаба поразить была, или вредные страсти так отверделй, что их ничто поколебать не может» (Там же). Так или иначе, задача всеобщего исправления была заменена задачей сохранить добродетель в чистых сердцах.

Однако поток нравоучительных посланий нисколько не ослаб даже после заявления Хераскова. Правда, в соответствии с новыми приоритетными целями каждый читатель призывается заняться собственной нравственностью. При этом уникальность посланий, помещенных в «Полезном увеселении», заключается в их одновременном дидактизме и оппозиционности к режиму Елизаветы. В «Полезном увеселении» практически нет места панегирическим сочинениям, комплиментарные оды и эпистолы игнорируются поэтами журнала. Но правил не бывает без исключений.

«Золотой век» в эпистолярной поэзии «Полезного увеселения»

В мартовском номере «Полезного увеселения» (1761) помещено «Письмо» А. Карина, прославляющее науки. Вне всякого сомнения, это сочинение входит в эпистолярную систему журнала. Стихотворение начинается филиппикой в адрес невеж:

С прискорбием теперь я лиру принимаю,
Против невежества писать что начинаю.
На сильного врага дерзнул мой дух восстать,
Где силы соберу победу одержать?

(Карин А. «Письмо». 1761. Март. С. 105)

Вместе с тем «Письмо» Карина обнаруживает много точек соприкосновения с уже упоминаемым «Письмом к г. В» Ломоносова, помещенным в «Ежемесячных сочинениях».

Конечно, нельзя говорить о полной идентичности обоих текстов: если Карин старается доказать необходимость просвещения логическими доводами, используя при этом приемы, характерные для поэтов «Полезного увеселения» («Природой человек хоть как ни одарен, Но темен ум его, когда он неучен»), то Ломоносов значительно менее рационален. В отличие от Карина, он не строит логи-

ческой конструкции, но создает определенный эмоциональный настрой, по обыкновению, *поет славу* науке.

Какую в нем найдешь веселость и забавы,
Что могут средством быть почтения и славы,
Какие там себе богатства соберешь,
Что и чрез целый век ты их не проживешь...[84]

Несмотря на сходство аргументации, сочинение Карина тяготеет к дискурсивно — логическим рассуждениям, а произведение Ломоносова — к риторическим. Первый делает упор на доказательстве истины, второй — на убеждении читателя в ее истинности.

И все-таки связь этих двух произведений очевидна и на образном, и на идеологическом уровне. В стихотворении Ломоносова читаем:

Почти, приятель, их труды своим читаньем,
И истинну внемли с глубоким прилежаньем,
Подобно как пчела сбирает мед с цветов,
Так сладость мудрости сбери из их трудов[85]

Речь идет, естественно, о тех знаниях, которые можно почерпнуть из чужих творений. В свою очередь Карин пишет:

Разумная пчела по всем местам летает,
Из сока худшего мед сладкий составляет,
Что лучшее, в свой рой старается нести,
Так равно человек свой должен век вести.

(Карин А. «Письмо». 1761. Март. С. 111)

Связь этих писем становится очевидной при сопоставлении их идеологической направленности. Как уже отмечалось, стихотворение Ломоносова — панегирик Елизавете. Письмо Карина — единственное стихотворное послание, помещенное в «Полезном увеселении», связанное с комплиментарной поэзией. Карин замечает:

Елизаветою у нас сияет свет,
Отверзите свои непросвещенны очи,
Познайте матерню ее щедроту к нам.

(Там же. С. 108)

Остальные поэты, публиковавшиеся в журнале, по отношению к императрице имели значительно более категоричную позицию. Особенно отчетливо оппозиционность поэтов — херасковцев проявилась в отношении к перспективам наступления в России «золотого века». Сторонники и критики существующего порядка обращались к этой теме для аргументации своей точки зрения.

В своем «Письме к г.В.» Ломоносов пишет:

И облегчись принять приятнейшее бремя,
То требует твой род, то требует и время.
В такие мы живем златые времена[86]

Эта тема является неотъемлемой частью одической поэзии. Поэт, живущий в блаженное время, прославляет тех, кто способствовал установлению в России «золотого века».

Авторы «Полезного увеселения» часто обращаются к указанной теме, однако настоящее положение дел в стране не позволяет назвать ее Аркадией. «Золотой век» возможен либо в прошлом, либо в будущем. В статье И.Соколова «Комедии и трагедии и все драматические сочинения или служат к исправлению нравов человека или больше их развращают», опубликованной в пору надежд и веры в возможность изменения нравов соотечественников, читаем: «Когда рассматриваю наши времена, которые толь многими пороками зараженны, то без сожаления не могу не привести на память древних людей святую простоту и строгую жизнь их» (1760. Март. С. 121). В журнале можно обнаружить две оппозиции: прошлое блаженство — нынешнее развращение нравов и нынешнее повреждение нравов — будущее блаженство.

В одной из «Эпистол» Хераскова читаем, что как только люди узнают «истинну»,

Порок поглотит ад, возникнет добродетель,
И щастье общее в сей век златой умножит.

(Херасков М. «Эпистола».1760. Май. С. 192)

В 1761 г. изменяется общий настрой журнала, и перспективы наступления «золотого века» кажутся более чем сомнительными. В январском «Письме» С. Нарышкину 1761 г. Ржевский напоминает о необходимости идентифицировать свою пользу с общей, повторяет мысль, что невежество питает порок — одним словом, вновь обращается к неоднократно изложенным этическим принципам журнала. Однако об общенациональном исправлении автор уже не помышляет («Но льзя ль, Нарышкин, сих упрямцев научить?» «Письмо к А.Н.» 1761. Янв. С. 10) В «Письме» Ржевскому А. Нарышкин предлагает переключиться с общества на самого себя:

И исправляючи так каждый бы себя,
Исправили бы свет, все зло изпотребя.

(«Письмо к А.Р.»1761. Янв. С. 3)

Правда, такой путь не сулит успеха, и заявление автора — не что иное как ностальгическое воспоминание о недавних надеждах. Поэт признается, что

...не дождаться нам тех дней благополучных,
Не придет век златой, тот век минут бескучных,

В которой истинна б на трон сердец взошла,
Где б всякая душа спокойствие нашла...

(Там же. С. 4)

Говоря о вреде богатства, Нарышкин сравнивает истинное и ложное блаженство:

Чрез что же нам искать сие блаженство должно,
Лишь добродетелью его достигнуть можно.

(«Письмо» 1760. Июнь. С. 235)

Выбор человеком истинной ценности дает ему понимание всей смехотворности стремления к богатству. В 1761 г. Ржевский говорит, что правильный выбор можно было сделать лишь в прошлом. «Золотой век» прошел безвозвратно, и людям нужно оставить надежды на его возвращение:

А ест ли б ныне был век первый, век златой,
Так нужды б не было нам в злате никакой.
Но был он или нет сперьва, того не знаю,
А что не будет впредь, о том я уверяю.

(«Письмо к А.Н.»1761. Сент. С. 86)

Таким образом, в 1761 г.остается лишь одна оппозиция: прошлое блаженство — настоящее и будущее развращение.

Правда, иногда поэты «Полезного увеселения» вновь рассуждают о грядущем счастье, но при этом замечают, что полноценная Аркадия все-таки невозможна:

Что будет век златой, как люди просветятся,
Но страсти никогда во век не истребятся...
Один наукою блаженство познает,
Другой чрез ту страстям лишь силы придает.

(«Письмо к А.Н.»1761. Сент. С. 86)

Особенно отчетливо социально — этический пессимизм поэтов-херасковцев проявляется в 1762 г. Если Ржевский ставит под сомнение само существование «золотого века», то Херасков в своей переводной «Идиллии» откровенно иронизирует над легендой об Аркадии и над наивностью человечества, уверовавшего в пустую мечту:

Сладкое вспоминованье,
О тебе нам грусть дает
Как лица изображенье,
Коего уж в свете нет.

Не мечту ли я вещаю?
Точно ли бывал сей век?

Но свидетелей не знаю,
Кто бы мне его нарек.

(Херасков М. «Идиллия»1762. Янв. С. 12, 16)

Себя Херасков включает в число некогда веривших в существование Аркадии. В «Эпистоле» 1760 г. свои надежды на будущее блаженство он основывает на опыте человечества, уже знакомого со счастливыми временами. В «Эпистоле» древнее благополучие не упоминается, но будущий «золотой век» моделируется по примеру прошлого. Идея эта была настолько ясной, что специально не оговаривалась.

С 1761 г. Херасков сомневается в существовании древней Аркадии из-за принципиальной невозможности людей приобрести счастье:

Все те повести напрасны,
К предкам зависть вся тщетна,
Люди завсегда нещастны
И всегда их жизнь бедна...

(Там же. С. 16)

Образец, проповедуемый в опубликованных в 1760 г. идиллиях (само название стихотворения Хераскова 1762 г. иронично), нивелируется. Если в 1760 г. елизаветинскому времени противопоставляется идеальное прошлое, когда жили добродетельные люди, и идеальное будущее, когда российская порочность середины XVIII в. будет восприниматься как сон, то в идиллии Хераскова 1762 г. рассуждения из плана будущего («поглотит», «возникнет», «поищем», «зажжем») и прошлого («был», «бывал»), как это было в его «Эпистоле» 1760 г., переносятся в план вечности («Люди завсегда нещастны // И всегда их жизнь бедна»).

Метаморфоза, которую претерпело русское нравоучительное послание, схожа с капитуляцией. Тщетность попыток научить и исправить читателей приводит к доминированию в эпистолярной поэзии этого журнала темы смерти и тленности. В том же 1761 г. Ржевский пишет А. Нарышкину:

Мой друг! Здесь тщетно все и нечем здесь прельститься,
Нам нужно умереть, коль надобно родиться,
Коль погубили мы дар Бога своего,
Так нет на свете здесь блаженства без него...

(«Письмо к А.Н.» 1761. Янв. С. 9)

Теперь проповедь добродетели звучит на этом зловещем фоне. Тот же Ржевский обращает внимание А. Нарышкина, что

Мы созданы на свет для жизни здесь не вечной,
Но часто жизнию скучаем скоротечной...

(«Письмо к А.Н.» 1761. Сент. С. 81)

И.Богданович же земную жизнь воспринимает как средство достижения истинной жизни. Если до 1761 г. поэты «Полезного увеселения» стремились обустроить свое земное существование, найти пути достижения счастья на земле, то у Богдановича читаем:

В сем свете для того нам жить повелено,
Жилище для того земное нам дано,
Чтоб слабый дух дни проводя младенства
Готовился к другой здесь жизни совершенства.

(Богданович И.»Письмо о бессмертии души». 1761. Окт. С. 138)

Таким образом, становится понятна заложенная в «Идиллии» Хераскова мысль: несчастья людей на земле закономерны и телеологичны, а не происходят из-за отклонения людей от изначального плана.

Хотя в 1761—1762 гг. эпистолы «Полезного увеселения» продолжают поучать сограждан («На скучном ты пути в веселых мыслях будь» (Херасков М. «Епистола». 1762. Янв. С. 34)), хотя Херасков в «Письме к самому себе» и говорит о возможности найти покой на земле, а в «Епистоле» 1762 г. замечает, что человеческие беды случайны («Когда ты поражен каким нещастным роком, Не мни, что погружен ты в море бед широком» (1762. Янв. С. 33)), послания изменяют свою направленность. Идея необходимости воспитания себя для будущей жизни уверенно входит в творчество этих поэтов.

Однако изменения, произошедшие в творчестве поэтов «Полезного увеселения», не отменили приоритета добродетели. Борьба нравственности и порока по-прежнему актуальна для эпистолярного творчества авторов. Так, в своем «ругательном» «Письме» П.Потемкин замечает, что

Вы мыслите мне зло, но Вышний всех Содетель
Защитник будет мне, коль чту я добродетель.

(1761. Дек. С. 220)

По мнению философствующих поэтов, счастье на земле недостижимо, жизнь — «тренировка» для души, устремленной в вечность. Однако, признаваясь в своей декларации 1761 г. в неосуществимости замысла всеобщего исправления, Херасков объявляет новый подход к проблеме. В соответствии с этой концепцией добродетельные люди должны скрываться от агрессивного порочного мира, подобно тому как люди укрываются от непогоды. Если на земле добродетель не ценится, то на ТОМ свете она оценится непременно.

Таким образом, спор в рамках одной программы между Ржевским, считающим, что Бог отвернулся от людей, погрязших в по-

роке, и Потемкиным, доказывающим, что Бог защитит добродетельных людей, на поверку оказывается не спором, а попыткой объяснить свою неудачу, спасти теорию от разрушающей ее практики. Примирению сторон журнал обязан «Письму о бессмертии души» И.Богдановича. Поэты не отказываются от своих первоначальных представлений, а лишь корректируют их.

Итак, на смену «тихого», «интимного» письма Кантемира, на смену панегирического письма Ломоносова приходят «громкие» нравоучительные эпистолы и письма «Полезного увеселения», ориентированные на дидактические эпистолы Сумарокова.

Как уже указывалось, среди поэтов «Полезного увеселения» не практиковалось строгое разделение на эпистолы и письма, хотя среди эпистол и писем можно выявить тенденцию, соответствующую описанной нами закономерности. Как правило сочинения, тяготеющие к интимной переписке (например, стихотворения А.Нарышкина и Ржевского, обращение к себе Хераскова, разговор с Дамоном Хрущова и т.п.) называются письмами. Тексты, адресованные широкой аудитории, наполненные риторическими фигурами (например, подавляющее большинство посланий Хераскова), обычно называются эпистолами. Правда, это правило не выдерживается столь же строго, как в творчестве отдельных поэтов первого ряда.

В русских журналах, кроме рассмотренной оппозиции «тихое» письмо — «громкая» эпистола присутствует и другая оппозиция: послание комплиментарное — послание оппозиционное. Если в «Полезном увеселении» преобладали послания оппозиционные, то подчас панегирическое и нравоучительное сочинения могут сосуществовать в одном журнале.

Так, уже неоднократно цитировавшееся «Письмо к г. В.» сочетает в себе комплименты императрице и поучения непосредственному адресату. В то же время в «Ежемесячных сочинениях» встречаются нравоучительные послания в чистом виде. Такого рода тексты тесно связаны с сатирой. Неслучайно в журнале так часто упоминаются приказные, любимый объект насмешек Сумарокова.

Вместе с тем еще до «Полезного увеселения» в «Ежемесячных сочинениях» появляются стихотворные послания, нацеленные на нравственное перевоспитание человека. Так, в помещенной в сентябрьском номере «Епистолы» 1755 г. читаем:

В начале будешь ты не подл, но благороден,
Второе, ты врагов иметь не будешь ввек,
А третье, кончишь жизнь как честный человек[87]

Итак, значительная часть всех стихотворных посланий, созданных в конце 40 — начале 60-х гг. XVIII в. относится к разряду нравоучительных. Особенно четко это демонстрирует эпистолярный материал журналов, представляющих не единичные опыты, а достаточно большое количество посланий. В таких стихотворениях автор,

наделенный высшим знанием, постигнувший «истинну», может поучать или делиться своими соображениями по этическим проблемам. В 1762 г. изменяется ситуация в стране, а с ней — в эпистолярной поэзии.

Русская панегирическая эпистола екатерининской эпохи

Обещание Хераскова издавать «Полезное увеселение» во второй половине 1762 г. оказалось невыполненным. Однако русская читающая публика получила журнал «Свободные часы». Новый московский орган составлялся из сочинений авторов «Полезного увеселения», всеми доступными средствами продолжавших бороться с пороком. И вновь большая роль в этой борьбе отводилась эпистолярной поэзии, оригинальной и переводной. Любопытным примером такого рода является «Эпистола к большому алмазу» М. М. Хераскова. Сам автор оговаривается, что его стихотворение — «подражание французскому», но при этом не указывает имя французского поэта.

Нам удалось обнаружить подлинник этого стихотворения. Он входит в вышедший в 1753 г. в Амстердаме трехтомник «Разные эпистолы на различные сюжеты» (Epîtres diverses sur des sujets differens») Г.—Л. Баара. В оригинале стихотворение имеет название «Epître au Grand Diamant». Переложение Хераскова направлено против роскоши как ложной ценности, не идущей ни в какое сравнение с ценностью истинной — умом и добродетелью:

Хотя б на головах алмазы не горели,
Но умных бы людей побольше мы узрели[88]

Для русского поэта драгоценный камень олицетворяет собой жалкую роскошь, всесилие которой стало возможно лишь благодаря нравственному несовершенству человека:

Блистающа звезда и солнца луч златой,
Для твердых глаз моих ты камень лишь простой,
Который случаем произвела природа,
И дорог кажешься для глупого народа[89]

Становясь частью русской нравоучительной эпистолярной поэзии, эпистола к алмазу теряет свою связь с оригиналом. Достаточно сказать, что Баар пишет свою эпистолу по вполне конкретному поводу. В предисловии к стихотворению голландский поэт замечает: «Эта эпистола направлена против неистовой страсти кичиться драгоценностями. Говорят, что мистер Питт, англичанин, привез этот великолепный алмаз в Европу и нашел способ продать его Французской короне. Гийом де Питиваль уверен, что этот алмаз стоил герцогу Орлеанскому, названному Pic (Дятел — *М.Л.*) 2100000 ливров»[90].

При этом рассказанная поэтом сплетня позволяет ему придти к философскому заключению, что «ничего не доставляет человеку большего удовольствия, как попытка отыскать то, что люди искали даже под другим солнцем с риском для жизни»[91].

Хераскову же эта информация совершенно не нужна. Игнорируя конкретные исторические факты, русский поэт сразу пытается выйти на уровень широких обобщений. Ему необходимо «обезличить» свою эпистолу, ввести ее в область чистой теории.

Вместе с тем идеологическое направление этого издания подверглось принципиальному пересмотру. Бывшие противники режима стали союзниками правительства. Конечно, авторы не прекращают бороться за добродетель, но если до екатерининского переворота послания ополчались против порока как порождения режима, то теперь, когда императрица клянется обратиться к общей пользе, пороки становятся наследием прошлого.

Так, помещенная в «Свободных часах» «Цыдулка ко клеветникам» А.Ржевского замечательна тем, что изображенные в ней клеветники — люди, *привыкшие* клеветать:

О вы, которые обыкли клеветать,
И выдумки на всех неправые сплетать,
Скажите, что вас, что на злобу побуждает.

(1763. Сент. С. 534)

В традиционных нравоучительных посланиях страстное обличение подчас превращается в дружескую рекомендацию. Например, в направленном против жадности послании «Когда с Помоною здесь Бахус обитает» представлено множество примеров алчных глупцов; однако сам вывод Хераскова о вреде роскоши не связан с оппозиционостью к существующему строю:

Три вещи нужны нам к довольствию природы:
Одету, сыту быть, закрыту от погоды,
Но роскошь, нам вложа в сердца свой вредный яд,
Произвела от трех вещей развратных чад.

(Там же. 1763. Май. С. 309)

Как и в рассмотренных эпистолах Хераскова против богатства, в этом стихотворении изложение материала подчиняется жесткой логике. Однако соседство нравоучительных посланий с панегирическими произведениями того же Хераскова показывает, что социальный пессимизм автора последних лет царствования Елизаветы сменился порой надежд.

В «Свободных часах» продолжается стихотворная переписка Нарышкиных и Ржевского. И вновь мы сталкиваемся со старой, сформированной в «Полезном увеселении» традицией морализаторской переписки. Правда, новые условия внесли определенные кор-

рективы в содержание стихотворных писем. Теперь в стране созданы благоприятные условия для воспитания граждан. Сами перспективы этого воспитания не рассматриваются, но в наступлении счастливого времени сомнений быть не должно. Теперь поэты призывают к гибкости по отношению к людям:

> Спокойства в обществе никак нельзя сыскать,
> Когда единому другим не уступать,
> Когда бы мы другим ни в чем не покорялись,
> Друг друга бы тесня, здесь все бы утеснялись.
>
> (Ржевский А. «Письмо к А.В.Н.» 1763. Февр. С. 102)

Замечательно, что в рационалистическую концепцию херасковцев вошло новое понятие, привнесенное временем — случай. Именно с ним предлагает соразмерять свои желания Ржевский:

> Желанья мы должны с случаем соглашать,
> Затем, что может он нам все повелевать.
> А он подвержен сам премене ежечасно,
> Так быть должно тому желанию согласно.
>
> (Там же. С. 100)

Постепенно идея зависимости человеческой судьбы от случая превращается в признание его абсолютного господства.

В русской поэзии этот культ формировался как реакция на те перестановки, которые произошли после 28 июня 1762 г. в верхних эшелонах российской власти:

> И самым тем что Бог живущих всех равняет,
> Все в свете что ни есть случай переменяет...
>
> (Там же. С. 103)

Если бы не случай, человек потерял бы надежду и впал в отчаяние:

> Превыше б смертных мер счастливый возносился,
> Несчастный бы роптал весь век свой и крушился.
>
> (Там же. С. 102)

Изменения, которым подверглось русское нравоучительное послание, знаменовали собой принципиальную перестройку эпистолярной поэтической системы. Новая эпоха потребовала восторженную панегирическую эпистолу. Авторами таких эпистол стали поэты, специализировавшиеся в свое время на морализаторских посланиях. Неслучайно в «Свободных часах» два нравоучительных письма Хераскова соседствуют с двумя комплиментарными эпистолами. Таким образом, существовавшая при Елизавете оппозиция:

послание панегирическое — послание нравоучительное в екатерининскую эпоху снимается.

Во время правления Елизаветы императрица не удостоилась ни одной торжественной эпистолы. Восшествие на престол Екатерины II сразу же было отмечено панегирическими посланиями. В 1762 г. отдельным изданием вышли эпистолы С.Нарышкина и М. Хераскова. Впоследствии отдельно выходили послания М.Хераскова (1763), И.Владыкина (1767), В.Петрова (1767), С.Нарышкина (1767), А.Перепечина (1771), Н.Струйского (1789). Количество панегирических эпистол Екатерине, помещенных в журналах, также было весьма велико.

Херасков, ранее формировавший тип нравоучительного послания, в новую эпоху так же активно принялся за послание комплиментарное. Отдельным изданием и в журналах за период с конца ноября 1762 г. по сентябрь 1763 г. вышло две его панегирические эпистолы Екатерине («Епистола Императрице Екатерине II в день ея тезоименитства» и «Епистола на день Высокоторжественного Коронования Ея Императорского Величества») и одна эпистола Павлу Петровичу («Епистола на день рождения Его Императорского Высочества ...»).

В этих текстах повторяются некоторые идеи и образы. Например, в «Епистоле на тезоименитство» 1762 г. про императрицу сказано:

> Когда спасала нас и узы развязала,
> Любовь к тебе свою Россия доказала.
> Неумолкающий везде носился глас:
> «К нам Ангела послал монархом Бог для нас»[92]

В «Епистоле» 1763 г.:

> Испорчены сердца Господь в народах зря,
> Тирана им пошлет и страх, а не Царя.
> Но ежели народ возлюбит добродетель:
> Подобный Ангелу пошлется им владетель.
> Такой МОНАРХ странам Российским дан теперь[93]

Соответствуя современным требованиям, поэт прославляет Елизавету («Елизавету нам в себе являешь ты»[94]), но пропускает все, что связано с именем Петра III. В число заслуг Елизаветы входит создание российского Парнаса, но не исправление нравов россиян. Эту функцию выполняет Екатерина. Именно поэтому в «Епистоле» 1762 г. читаем:

> При новых радостях воспоминаем мы,
> Как Ты нас извела на свет из страшной тьмы[95]

То же самое находим и в «Епистоле» 1763 г.:

О Мати Россиян, коль дорог нам сей час,
Когда восшествием на Трон спасла ТЫ нас[96]

Итак, Россия погибала, и спасти ее могла лишь удачная смена монархов. Эта идея заимствована Херасковым из Манифеста Екатерины, опубликованного сразу же после переворота 28 июня 1762 г.[97].

Россия приближается к «золотому веку», от ожидания которого поэты «Полезного увеселения» отказались. Вместе с тем представление о перспективах нравственного перерождения людей у Хераскова значительно изменилось. В «Епистоле» 1763 г. поэт ни словом не обмолвился о *всеобщем исправлении*. В блаженном сне поэт слышит голос, вещающий, что

Прославится теперь Российская страна,
И будет щастливу иметь она судьбину,
Что ею Бог послал владеть Екатерину.
Не будет горьких слез отныне слышно там,
Бесзильным дастся суд, отрада сиротам.
Гонимыя найдут на утесненье право.
Исчезнет клевета и сердце там лукаво,
Обман разгонится как бурным вихрем прах,
Коварныя сердца запечатлеет страх...
Покажет к щастью путь честным ея рука[98]

Теперь, когда старая мечта оказалось иллюзией, Херасков вынужден дифференцировать сердца людей на «коварные» и «честные». «Исцелить» первые не представляется возможным, а вторые и не нуждаются в исправлении. Роль императрицы как хранительницы нравственности состоит в том, чтобы парализовать страхом порочных и направить добродетельных. Иначе говоря, создастся режим «наибольшего благоприятствования» для чтущих добродетель. А именно этого, по мнению Хераскова, не хватало предыдущему режиму.

При этом причины, вызвавшие появление в России столь добродетельной императрицы, на первый взгляд кажутся достаточно противоречивыми. Из эпистолы 1762 г. ясно, что Бог послал Екатерину для спасения россиян, опутанных некими «узами». Эпистола 1763 г. говорит, что испорченным сердцам посылается тиран, наводящий ужас на подданных. Хорошего царя необходимо заслужить добронравием. Итак, и Екатерина, и некий тиран внушают страх. При этом Екатерина олицетворяет добро, а тиран — зло. Если бы россияне погрязли в пороке, они должны были получить тирана. Обрели же они Екатерину — и на страну «сошла божья благодать». Вероятно, Херасков, в свое время заявивший, что пороки слишком глубоко вкоренились в сердца россиян, предполагает, что Творец не увидел в соотечественниках поэта «испорченны сердца»,

усмотрел в них волю к добродетели. Россияне заслужили свою императрицу.

В эпистоле 1763 г. неизвестный голос вещает о будущем блаженстве России, и тут же это пророчество начинает сбываться:

> А мы погружены в приятном том виденье,
> Пророческих речей днесь видим исполненье...[99]

В правление Екатерины Херасков вновь обретает веру в принципиальную возможность наступления в России «золотого века». Правда, в саму эту идею были внесены некоторые коррективы: оказывается, нравы исправляет не слово, апеллирующее к разуму порочного человека, но пример императрицы, восстановившей справедливость в своем государстве:

> Теперь златые дни в отечестве текут!
> Когда за истинной последует Владетель,
> Растет и в подданных прямая добродетель...
> Ведущих честну жизнь никто не потревожит,
> И Твой пример в сердцах врожденны искры множит.
> Взносясь, Россию всю очами обозрю
> И всех Твоих людей сердца я отворю[100]

Итак, по первоначальному замыслу, человек стремится к добродетели («врожденны искры»), и теперь для этого созданы все условия:

> Всяк щастлив в наши дни, лишь только честен будь.
> МОНАРХИНЯ во всех любовь к добру сугубит,
> Кто любит истинну, Она того и любит.
> Избавясь хищников, обид и грабежа,
> Покойтесь, на Нее надежду возложа[101]

Но «Епистола на день тезоименитства» была написана в ноябре 1762 г., всего лишь через 5 месяцев после воцарения Екатерины. За столь короткий срок в стране едва ли могли произойти столь существенные изменения. Однако в число заслуг новой императрицы входило не просто переустройство страны, но *быстрое* ее переустройство.

Замечательно, что по своему содержанию обе эпистолы Хераскова напоминают помещенный в «Санктпетербургских ведомостях» рассказ о начале царствования Екатерины. Из статьи мы узнаем, что ряд принятых новым правительством законов экономического характера свидетельствует об активности и добродетельности императрицы. Автор замечает, что «мы уже действительно в кратком времени увидели, чего нас сия самодержица избавила, и чем любезное свое Отечество награждает за наше к ней усердие»[102].

Российский обыватель всячески выказывает свое удовольствие пропагандируемыми методами исправления ситуации в стране, при этом похвала императрице подчас принимает форму «общего гласа»,

который становится комплиментарным приемом. В том же прибавлении читаем: «...сколь сердце *наше* обрадовано, что исправление пороков милостивым прежде увещанием, нежели строгим угрожением начать благоволила»[103] (курсив мой — *М.Л.*).

Таким образом, эпистолярный материал поэтов круга М.М.Хераскова демонстрирует превращение нравоучительно- оппозиционной эпистолы в эпистолу нравоучительно — панегирическую. Процесс этот основан не на механической смене одного «рода» эпистолы другим, а на *перерождении* нравоучительной эпистолы.

Действительно, в 30—60-х гг. XVIII в. в русской эпистолярной поэзии господствует морализаторское послание, призванное исправить общество (нравоучительно — оппозиционая эпистола), или прославить Екатерину как поборницу добродетели (нравоучительно — панегирическая эпистола). В дальнейшем характер нравоучительно-панегирического послания изменяется. В творчестве некоторых поэтов на смену восторженных ожиданий приходит разочарование. При этом изменения в содержании не затрагивают самой структуры эпистолы. Например, сохраняя постоянные, связанные с определенным именем рифмы, автор изменяет смысловую направленность такого рода рифм.

Антропонимические рифмы в русской нравоучительно-панегирической эпистолярной поэзии 60-х годов XVIII в.

Если в нравоучительно — оппозиционном послании начала 60-х гг. XVIII в. имя императрицы практически не называлось, то в эпистоле нравоучительно — панегирической Екатерина упоминалась постоянно. За ее именем закрепляется определенная рифма: «Екатерина — крина». А.А.Илюшин указывает, что в русской поэзии XVIII в. фамилия заслуженного человека может создавать такого рода мифологему[104]. Правда, обычно рифмы удостаивались русские поэты, и сама она связывалась с *литературной* репутацией автора («Ломоносов-слава россов», «сатира-Кантемира», «Сумароков — враг пороков»). Постоянная рифма — мифологема «Екатерина — крина» связывается с государственной деятельностью императрицы.

При этом об изменениях в отношении подданных к Екатерине можно заключить по контексту. В своем стихотворном «К княгине Дашковой. Письме на случай открытия Академии Российской» Я.Б.Княжнин замечает:

> Я ведаю, что дерзки оды,
> Которы вышли уж из моды,
> Весьма способны докучать.
> Они всегда Екатерину,

За рифмой без ума гонясь,
Уподобляли райску крину...[105]

По всей видимости, в 80-е гг. XVIII в. эта рифма осознавалась как неотъемлемая часть панегирической поэзии, была типичной для оды. «Отменяя» эту мифологему, Княжнин ее же и использует, но использует в последний раз. До «Письма» Княжнина указанная мифологема употреблялась не только в комплиментарных одах, но и в панегирических эпистолах и стихотворных письмах.

Так, в двух уже цитированных «Епистолах» Хераскова 1762 и 1763 гг. читаем:

1762 г.

Для злобных носит меч Монарх в своих руках,
Для добродетельных ветвь краше райска крина.
Царей, философов, пример Екатерина[106]

1763 г.

По сердцу твоему подобно райску крину
Цветущу видим мы в венце Екатерину[107]

В «Письме» А.П.Сумарокова князю М.Голицину эта рифма встречается дважды. Особенности ее использования объясняются тем обстоятельством, что в 1769 г. Сумароков значительно менее лоялен по отношению к существующему режиму, чем Херасков в 1762 г.[108]. В «Письме» Сумароков пишет:

Развей невежество как прах бурливый ветр.
Того на сей земле цветуча паче крина,
Желает мудрая твоя Екатерина[109]

Кажется, что Сумароков повторяет здесь Хераскова. Но пожелание развеять невежество звучит в 1769 г., т.е. по прошествии 7 лет после воцарения Екатерины. Несмотря на то, что начало царствования этой императрицы сулило быстрое процветание страны, иллюзии вновь остались иллюзиями. За этикетными комплиментами Сумарокова скрывается разочарование:

Репейник там растет, где было место крина,
О Боже, если бы была Екатерина
Всевидица...[110]

Однако изменение функции рифмы Сумароковым выражало мнение одного поэта и таким образом противопоставлялось целому корпусу панегирических эпистол.

Итак, в 30 — 60-е гг. XVIII в. русская эпистолярная поэзия состояла из таких жанровых подразделений, как эпистола и письмо. Оба эти поджанра характеризуются своеобразным набором признаков, позволяющих им «господствовать» в той или иной области

эпистолярного общения. При этом русская эпистолярная поэзия интересующей нас эпохи эволюционировала, на смену нравоучительно-оппозиционной эпистоле и письму «Полезного увеселения» приходят нравоучительно — панегирические эпистолярные стихотворения. Во второй половине столетия русская поэтическая система включает в себя еще одно жанровое наименование — послание.

Термин «послание» является эквивалентом французского «épître», однако русская эпистолярная поэзия уже знала *эпистолу* как один из своих поджанров. Может показаться, что во второй половине XVIII в. из трех поджанров послания два (эпистола и послание) являются синонимами.

В русской поэзии собственно послание широко представлено лишь начиная с 80-х гг. XVIII столетия. Однако впервые стихотворение было определено автором как «послание» уже в 60-е гг. XVIII в. Речь идет о «Послании к слугам» Д.И.Фонвизина.

Жанровое своеобразие «Послания к слугам моим: Шумилову, Ваньке и Петрушке» Д.И.Фонвизина

Известно, что Д.И.Фонвизин, даже отказавшись от кощунственного содержания своего послания, продолжал высоко оценивать стиль и «остроту» этого знаменитого стихотворения. Читающая публика с восторгом приняла сочинение великого русского сатирика. В середине XIX в. в России еще встречались старики, знавшие наизусть это объемное произведение[111], а Н.Остолопов в «Словаре древней и новой поэзии» (1821) относил послание Фонвизина к числу образцовых сатирических эпистол[112]. Для современников и потомков «Послание к слугам» было не просто гениальным стихотворением, но и образцовым памятником эпистолярной поэзии.

Последнее утверждение кажется парадоксальным. Ведь при анализе этого стихотворения возникают сомнения не только в *идеальности* «Послания к слугам» как эпистолы, но и относительно самой его принадлежности к эпистолярной поэзии.

Как уже отмечалось, устойчивым определением эпистолы в XVIII в. было «разговор отсутствующаго с отсутствующим на писме, каков бывает у присутствующих между собой на словах»[113]. В фонвизинском стихотворении адресатов нельзя отнести к отсутствующим, а значит и вопрос свой автор задает устно. Нарушая главный эпистолярный признак, Фонвизин создает не образцовую, а «перелицованную» эпистолу. Несмотря на несоответствие этого стихотворения канону, жанровая специфика «Послания к слугам» заинтересовала ученых лишь в последнее время.

Н.Д.Кочеткова замечает, что по своему содержанию это послание сближается со стихотворной сатирой, а «по стилю ближе к

низкому жанру комедии, чем к среднему жанру стихотворного послания или стихотворной сатиры»[114].

Таким образом, стихотворение Фонвизина претендует на принадлежность к одному из трех жанров. Действительно, в этом произведении налицо признаки сатиры («язвительность» тона), комедии (сценичность разговора со слугами) и эпистолы (название стихотворения). Однако, как показывает история русского послания, подчас очень трудно провести четкую границу между эпистолой и сатирой или эпистолой и элегией; но сближение эпистолы с комедией противоречит ее жанровой специфике.

Следом за Н. Остолоповым Н. Кочеткова полагает, что это стихотворение принадлежит к эпистолярной поэзии. Однако, по мнению исследовательницы, «Послание к слугам» не продолжает, а пародирует традицию: «Если по традиции послание адресовывалось человеку известному или почитаемому, то Фонвизин как бы пародирует эту традицию»[115]. Вместе с тем автор стихотворения не заменяет «высоких» адресатов «сниженными»: трансформируя жанровый канон, он выводит стихотворение за рамки поэтического эпистолярия.

Кроме того, создавая свое «Послание к слугам», Фонвизин ориентируется не на русские панегирические эпистолы, а на «Эпистолу к моему садовнику» Н. Буало (доказательством этому служит не только сходство адресатов французского и русского текстов, но и отсутствие в стихотворении Фонвизина используемых в русской комплиментарной поэзии штампов). Садовник же не может быть представлен как лицо известное. Таким образом, применительно к «Посланию к слугам» едва ли можно говорить о пародии на высокую эпистолу. При этом на протяжении более 200 лет это «неэпистолярное» стихотворение рассматривалось как эпистола.

Близость произведений Буало и Фонвизина позволяет предположить, что сама «эпистолярность» «Послания к слугам» определена его ориентацией на французские источники.

Известно, что по своему содержанию «Послание к слугам» перекликается с «Поэмой на разрушение Лиссабона» Вольтера. Однако *проповедь* автора поэмы Фонвизин подменяет *разговором* со слугами, подражая в этом, как было сказано выше, Буало[116]. Заимствуя у французского классика саму идею эпистолярного обращения к слуге, Фонвизин отталкивается от вполне «эпистолярного» французского стихотворения. Совпадение жанровых наименований французского и русского текстов подтверждает выбор Фонвизиным источника для своего стихотворения.

Вместе с тем русский автор отказывается от точного воспроизведения формы «Эпистолы к моему садовнику». Изменяя композицию эпистолы Буало, строя стихотворение как ряд ответов на вопрос барина и тем самым выводя текст за рамки эпистолярной поэзии, Фонвизин все-таки сохраняет за своим сочинением жанро-

вое обозначение эпистолы французского классика. Итак, жанровое название стихотворения Фонвизина оказывается рудиментарным явлением, отсылает к тексту «Эпистолы к моему садовнику» Н.Буало.

Однако среди русских эпистолярных стихотворений «Послание к слугам» выделяется не только за счет формальных жанровых нарушений, но и самим жанровым наименованием.

«Послание к слугам» является не-эпистолой не только из-за нарушения важнейшего эпистолярного принципа, но и потому, что терминологически с русской *эпистолой* была связана определенная традиция. Называя свое стихотворение *посланием* (то есть не эпистолой), Фонвизин исключает его из числа традиционных для русской поэзии середины XVIII в. произведений. Конечно, послание входит в число жанров эпистолярной поэзии, но при этом не является синонимом эпистолы и стихотворного письма.

Выявление различий между эпистолами и посланиями может показаться неоправданным, тем более, что в «Опыте российского сословника» Фонвизин отмечает: «Стихотворные сочинения под именем эпистол недавно начали называть посланиями»[117]. Однако «Опыт» был опубликован в 1783 г., через 20 лет после создания интересующего нас стихотворения. За годы, разделяющие «Послание к слугам» и «Опыт», в русской эпистолярной поэзии произошли существенные изменения.

Если в 80-е гг. XVIII в. в русской поэзии сосуществовали эпистолы, письма и послания, то в 60-е гг., к моменту написания «Послания к слугам», сам термин «послание» был неприложим к поэзии. В середине столетия не появилось ни одного стихотворения, получившего такое жанровое наименование. В свою очередь сам Фонвизин придавал названию своего стихотворения особое значение. С самой первой анонимной публикации вместе с переводом романа д'Арно «Сидней и Силли»(1769) это произведение называлось только «*Посланием*».

Выходя за рамки эпистол, сочинение Фонвизина все-таки включалось в определенную традицию — традицию посланий. Подобно тому, как за словом «эпистола» тянулся длинный шлейф ассоциаций, так же ассоциативно наполненным было и жанровое наименование: «послание».

В русской письменности этот жанр воспринимался не только как литературный, но и как богословский. «Послание» в русском сознании ассоциировалось с творчеством апостолов, точнее, с апостолом Павлом. На основании древнерусского литературного материала Словарь русского языка XI-XVII вв. дает следующие определения письма и послания. Письмо — это «письменный текст различного характера и назначения», в то время как послание — «особый жанр (богословской) литературы, произведение в форме письма: «Понеже книги пыташе, паче и святого Паула послание» (Про-

лог). Замечательно при этом, что сам перевод греческого «ἀποστολή», связанного со словом «апостол», звучит как «посылание», «отправление»[118].

В XVIII в. картина осталась прежней. В «Новом и кратком способе» В.К.Тредиаковский писал: «Сей род Поэзии назвал я ЭПИСТОЛОЙ, а не ПОСЛАНИЕМ, ПИСАНИЕМ и ПИСЬМОМ, для того, чтоб различить Пиитическое Письмо от ПОСЛАНИЙ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА и от простых Писем»[119].

Сам Фонвизин в уже цитированном «Опыте российского сословника» о посланиях пишет следующее: «*Письма* древних называются *посланиями*. Волтеровы *письма* наполнены остротою ... *послания* святого Павла богудухновенны»[120]. Замечательно, что примером такого рода «писем древних» для Фонвизина являются именно послания апостола. Традиция связывать послание с апостолом Павлом не пресеклась и в XIX в. М.Ю.Лермонтов пишет:

Примите дивное *посланье*
Из края дальнего сего.
Оно не Павлово писанье,
Но Павел вам вручит его (курсив М.Ю.Лермонтова)[121]

Здесь одноименность посыльного и апостола — неслучайна.

По всей видимости, сатирическое стихотворение Фонвизина ориентировано на эпистолярное творчество, но не на эпистолы или стихотворные письма, а на послания апостола Павла. А значит стихотворение Фонвизина не имеет ничего общего с русской эпистолярной поэзией и автор, не понимавший, почему в 80-е гг. эпистолы сменили послания, ассоциировавшиеся у великого сатирика в первую очередь с произведениями апостола, ни в коем случае не является родоначальником этого поджанра в русской поэзии второй половины XVIII — первой четверти XIX в.

Вместе с тем в жанровом отношении стихотворение Фонвизина явилось предтечей многочисленных посланий. Обратимся к новой эпистолярной поэтической системе, сложившейся во второй половине XVIII в. и включающей в свой состав, кроме эпистол и стихотворных писем, послания.

Эпистолярная система в русской поэзии конца XVIII века

Стихотворные послания среди русских эпистол и стихотворных писем

Эпистолы, стихотворные письма и послания в России конца XVIII в.

Анализируя памятники русской эпистолярной поэзии 30–70-х гг. XVIII в., мы рассматривали эпистолу и стихотворное письмо в рамках единого поэтического жанра. Стихотворение Д.И.Фонвизина, названное автором посланием, по формальным признакам оказалось за пределами изучаемого жанра. Однако тот факт, что современники Фонвизина не сомневались в принадлежности его стихотворения к эпистолярной поэзии, позволяет ввести «Послание слугам» в один ряд с многочисленными эпистолами и письмами.

Таким образом, вся русская эпистолярная поэзия XVIII в. включает в себя произведения, называемые эпистолами, стихотворными письмами и посланиями. Правда, на фоне многочисленных эпистол и писем «Послание» Фонвизина может показаться исключением, не меняющим тенденций развития жанра. Но если в первой половине XVIII столетия мы не находим стихотворных *посланий*, то начиная с 60-х гг. они начинают занимать свое место среди эпистолярных поэтических жанров, а с 80-х гг. становятся чрезвычайно популярными. Само появление произведений, определенных авторами как послания, не могло не повлечь за собой изменений во всей русской поэтической эпистолярной системе. Послание «присоединяется» к таким традиционным поджанрам, как эпистола и письмо, получает свой набор признаков и «сферу деятельности». В конце XVIII в. двуединый жанр сменяется триединым, а вся эпистолярная система усложняется .

Вместе с тем названные поджанры могут соотноситься с не стихотворными произведениями, имеющими то же жанровое обозначение, иметь свой собственный эпистолярный контекст. Этот вывод делается на основании исследования эпистолярных сочинений, в основном второй половины XVIII в., вышедших отдельным изданием. Такого рода тексты демонстрируют различия между эпистолами, стихотворными письмами и посланиями и позволяют определить их жанровые особенности.

Все изданные *эпистолы* второй половины XVIII в. (их основная масса появляется в 60–90-е гг.) относятся только к панегирической поэзии. Вместе с тем *русские* эпистолы XVIII в. независимо от времени написания и способа издания объединяет общий при-

знак — принципиальная невозможность выйти за рамки *поэтической* системы.

Эпистолы, не имеющие прозаического эквивалента, оказываются жанровой основой всей эпистолярной поэзии. Это единственный поджанр, пребывающий в своем собственном, только поэтическом контексте. Русские прозаические ораторские эпистолы либо восходят к европейской традиции, либо ориентируются на эпистолы стихотворные. Ни богословская литература на русском языке, ни деловая письменность не дают примеров произведений, названных эпистолами. Совершенно иную картину дает анализ писем.

Стихотворное *письмо* входит в контекст эпистолярных поэтических произведений (эпистол, посланий) и в контекст сочинений, названных *письмами* (стихотворными и прозаическими). Выше уже указывалось, что стихотворные письма условно можно подразделить на ориентированные на интимный разговор («Письма» Кантемира, «Письма» Сумарокова, некоторые «Письма» в «Полезном увеселении»), и занимающие свое место в панегирической эпистолярной поэзии («Письма» В.Петрова и В.Майкова, например). Логично, что первые не должны выходить отдельным изданием, то есть адресовываться широкой аудитории. Именно поэтому в «Опыте Российской библиографии» В.С.Сопикова представлены исключительно комплиментарные *письма*[122]. Кроме стихотворных панегирических, у Сопикова находим большое количество прозаических «открытых» писем. Такие тексты условно можно разделить на «приятельские» и «деловые». К числу «приятельских» может быть отнесено такое эпистолярное сочинение, как «Письмо барона Гольберга к приятелю, о сравнении Александра Великого с Карлом XII» (Спб.,1788). Примером «деловых» писем может служить «Письмо Действительного Тайного Советника Графа Остермана, отправленное к Великому Визирю Порты Оттомманской 12 апреля 1736 года» (Спб. 1736)(это письмо — один из нечастых случаев публикации эпистолярного произведения первой половины XVIII столетия отдельным изданием). Таким образом, письмо оказывается составной частью двух эпистолярных систем: поэтической и «деловой».

Совершенно отдельной категорией писем оказываются прозаические сочинения, адресованные императрице. Эти тексты находятся в рамках *литературной* системы, создаются как панегирические произведения. Таким примером может являться «Письмо ея Императорскому Величеству, в котором приносится благодарность от получившаго ея Милости Коллежского Советника Державина» (1777). Как и в деловом письме, автор указывает свой чин, обращается к адресату как лицо государственное.

Вместе с тем содержание письма выдает в нем сочинение комплиментарное: «Владычица миров, составляющих Европу, Азию и Америку, зерцало и утверждение благочестия, образ смиренномуд-

рия! Ты, которая даешь законы, творишь победы, прощаешь, исправляешь, просвещаешь и торжествуешь, с высоты окруженного добродетелями Твоего престола, с приосенения неложныя славы Твоея, из толиких миллионов подвластного Тебе народа, Тебя благославляющего, к Тебе воздевающего свои руки, Матерь Отечества»[123]. Приподнятый тон, огромные периоды, использование таких конструкций, как «О Ты, которая», «О Вы, которые» вводят это произведение в число риторических панегирических сочинений. Очевидна связь державинского текста с эпистолой Сен-Никола-Сумарокова. Вместе с тем различная жанровая маркировка этих комплиментарных текстов кажется принципиальной: если Сен-Никола и Сумароков, как мы выяснили, связывают «Епистолу российским ратникам» с европейской практикой, то Державин остается в рамках русской эпистолярной панегирической традиции. Именно поэтому свое риторическое произведение русский автор определяет как *письмо*, а не как *эпистолу*.

Третьей разновидностью интересующего нас поэтического жанра является собственно *послание*. Рассматривая «Послание к слугам моим ...» Д.И. Фонвизина, мы указывали на то, что это произведение имеет непосредственное отношение к апостольской традиции. Вышедшие отдельным изданием послания подтверждают наше предположение. Во второй половине XVIII столетия публиковались: Послания апостола Павла к Солунянам (М., 1786), к Галатам (М., 1787), к Ефесянам (М.,1785), публично преподаваемые Архимандритом Аполлосом (Байбаковым); послания апостола Павла к Евреям (М., 1785), к Римлянам (М., 1787), публично преподаваемые Архимандритом Иринеем. Отдельно издавалось и переведенное с немецкого «Послание апостола Иакова, с толкованием и примечаниями относительно внутренней жизни»(М., 1785).

Посланиями также назывались произведения, разумеется, религиозного содержания, авторы которых *ориентировались* на апостольские тексты. К числу такого рода сочинений принадлежат: переведенное с французского А.Шафрановым «Послание к Диогнету, в котором автор ... полагает твердейшие основания Христианского благочестия, сочинение I века» (Спб., 1783), переведенное с греческого И.Дмитриевским «Послание к Коринфянам св.Климента, Папы Римского» (М.,1781) или переведенное с греческого Драницким «Послание Фотия Патриарха Константинопольского к Михаилу, Князю Болгарскому, о должности Княжеской» (М.,1779).

Таким образом, в 70—80-е гг. XVIII столетия послания попрежнему связывались с именем апостолов. При этом традиция возводить эти дидактические произведения важного, подчас религиозного содержания, к творчеству апостола Павла проходит и через древнерусскую литературу. Автор, создающий «послание», самим жанровом наименованием своего сочинения подчеркивал за-

висимость от апостольского текста. Характерным примером такого рода является творчество протопопа Аввакума, в обращениях к пастве подражавшего апостолу Павлу[124].

Вместе с тем в 90-е гг. XVIII в. послания начинают отрываться от русской традиции, отдельным изданием выходят произведения не только религиозного характера. Так, в 1790 г. появляется переведенное с *турецкого* «Послание от умирающей Земиры к ея дочери».

Однако называть посланиями произведения достаточно далекие от апостольских начали задолго до 90-х гг. После «Послания к слугам ...» Фонвизина появляется названное нами «Послание А.Сумарокова, писанное им при смерти к одному его другу...» (1777), а начиная с 80-х гг. XVIII столетия стихотворения, названные таким образом, становятся не исключением, а правилом.

Итак, как и письмо, послание оказывается заключенным сразу в два контекста: первичный, восходящий к апостольской традиции и сочинениям, ориентированным на послания апостола, и вторичный, связанный с русской эпистолярной поэзией. Правда, здесь необходимо оговориться, что в конце XVIII столетия эпистолярных стихотворений, получивших такое название, значительно меньше, чем одноименных текстов духовного содержания: в это время отдельным изданием вышли лишь: «Послание к слугам ...» Фонвизина (М.,1769), «Послание А.Сумарокова ...» (Спб.,1777) и «Послание к А.М.Брянчанинову» М.Н.Муравьева (Спб.,1785). В журналах конца столетия духовные послания, ориентированные на апостольские, представляют собой прозаический текст, а «дружеские», естественно, входят в число поэтических жанров.

Таким образом, появившись вновь во второй половине XVIII в., жанр стихотворного послания занял господствующее положение в русской эпистолярной поэзии лишь в начале XIX в. При этом послание противопоставлялось высоким жанрам, подобно тому как сам его автор — придворному поэту. Так, в «Прощании с халатом»(1817) П.А.Вяземского находим:

Как часто, встав с Морфеева одра,
Шел прямо я к столу, где Муза с лаской
Ждала меня с посланьем или сказкой
И вымыслом, нашептанным вчера...[125]

«Легкое» послание находилось в одном ряду с таким жанром, как сказка и внешне не имело никакого отношения к апостольской традиции.

Напомним, что разделение в эпистолярной поэзии на поджанры присуще только русской литературе: французскому «épître» соответствуют русские «послание» и «эпистола». Но если «épître» охватывает и сферу поэзии, и апостольское послание, то в России до 80-х гг. различие между посланием и эпистолой было очевидным:

эпистола относилась к высокой поэзии, в то время как послание — не к художественной словесности. В 80-е гг. эта система была разрушена, и в русской литературе посланиями стали называть стихотворные произведения, одинаково далекие и от духовных текстов, и от поэтических эпистол. Иллюстрирует этот процесс тот же «Опыт» В. С. Сопикова, включающий в себя стихотворные панегирические эпистолы с одной стороны, апостольские и стихотворные послания конца XVIII — начала XIX в. с другой.

В периодических изданиях картина терминологической дифференциации ипостасей интересующего нас жанра немного отличается от рассмотренной ситуации в эпистолярных сочинениях, вышедших отдельным изданием. Например, в «Новых ежемесячных сочинениях» стихотворения, определенные как «письма», по сложившейся традиции ориентированы на обычные «почтовые» тексты («Письмо к Кн. Е.Р.Дашковой» В.Капниста (ч. 47, 1790) или «Письмо к другу, лишившемуся жены и в то же время брата, которого убили на войне» С.Протасова (ч.119, 1796)). Что касается «эпистол», то в журналах таким образом определенные стихотворения относятся к числу произведений нравоучительных, а не панегирических. Примером такого рода эпистолярных сочинений может являться переведенная С.Глебовым «Епистола Кардинала де Берниса» (ч.27, 1788). Зато «послания» имеют не паулианскую, а литературную направленность. Сами названия таких стихотворений, как «Послание трем Грациям» (ч. 49, 1790) или «Лирическое послание Кн. Е.Р.Дашковой» (ч.60,1791) говорят о литературности этой жанровой эпистолярной разновидности.

Подобно тому, как соответствие поэтических эпистолярных разновидностей в русской литературе 30—60-х гг. XVIII в. видно на примере творчества А.Сумарокова, теоретические и поэтические упражнения М.Н.Муравьева позволяют определить место послания среди других эпистолярных жанров в русской литературе 70—80-х гг. XVIII столетия.

Эпистолярная теория М.Н. Муравьева

Известно, что среди русских авторов XVIII в. М.Н.Муравьев одним из первых начал называть свои стихотворные эпистолярные произведения посланиями. Однако их появлению в творчестве Муравьева предшествовало теоретическое осмысление этого поджанра. О послании Муравьев впервые заговорил в «Собрании писем различных творцов, древних и новых» (Спб. б.г.). Статья, посвященная этому вопросу, имеет название «Что есть письмо?».

В отличие от Фонвизина, разделявшего письма и послания как произведения «новые» — деловые и «древние» — духовные, Муравьев называет иной критерий их дифференциации. В самом начале статьи он отмечает: письмо «по-гречески называется «ἐπιστολή»

или послание, потому что посылается от одного к другому»[126]. Тем самым автор указывает, что русское «послание» является дословным переводом греческого жанрового наименования (ἐπιστολή) и разница между этими поджанрами определяется их происхождением.

Объясняя появление названия этого жанра, Муравьев повторяет «Лексикон треязычный» (1704) Ф.Поликарпова, где среди русских эквивалентов греческого «ἐπιςολη» находим и «посланіе»[127]. Таким образом, и Поликарпов, и Муравьев объясняют выбор русскими поэтами XVII и XVIII вв. жанрового наименования для своих эпистолярных сочинений, а следовательно, возврат в конце XVIII столетия к термину «послание» указывает на национальную традицию.

Рассуждения Муравьева о письмах и посланиях доказывают, что связь русского названия поэтического жанра с греческим жанровым обозначением осознавалась русскими поэтами XVIII в.

Таким образом, в сознании авторов XVIII — XIX вв. «легкое» послание оказывается связанным с апостольским письмом самим жанровым наименованием. При этом и в апостольском, и в «легком» письме можно обнаружить общий признак, присущий лишь *посланию* (апостольскому или поэтическому): доступное для читательской аудитории, оно может быть понятым лишь в кругу посвященных.

Из всех «родов» жанра Муравьев останавливается только на дружеском послании. Если Тредиаковский в «Новом и кратком способе» говорит, что эпистола — разговор с отсутствующим, то Муравьев замечает, что «письмо есть разговор двух отсутственных *приятелей*»[128] (курсив мой — *М.Л.*). Само появление феномена послания, по Муравьеву, связано с дружбой, а не с желанием донести некую информацию. Автор пишет, что «изобретение онаго (письма — *М.Л.*) драгоценно; ибо происходит от дружбы, которой нет ничего священнее, когда она между честных людей»[129]. В этом определении заметно желание автора установить границы между адресатом и адресантом с одной стороны и остальными людьми с другой. Дружеское послание принципиально корпоративно, а чертой корпорации может быть определенный язык. В XVIII столетии мы наблюдаем то же явление, что и в I в.: Л.Н.Мончева замечает, что «жанровый парадокс апостолического послания выступает в очевидном противопоставлении предельной открытости его формы эстетической закрытости, точнее «засекреченности», его содержания. Стремление автора направить свое «послание» к наиболее широкому кругу читателей входит в противоречие с его художественной манерой строить текст на ассоциативных связях, недомолвках, недосказанности и незаконченности мысли во избежание всякой конкретности и детализации ... Художественно закодированный текст посланий фактически направляется только «посвященным»,

способным ориентироваться в лабиринте христианских логем ...»[130]. Характерной чертой русского послания, стихотворного или прозаического, является та же недоговоренность, вызванная ориентацией на *определенный* круг друзей. Но если «законспирированность» сочинений протопопа Аввакума вызвана причинами политическими, то авторы поэтических текстов конца XVIII в. скрывают содержание от «невегласов», не входящих в круг, к которому принадлежит и автор, причинами эстетическими.

По мнению Ю.М.Лотмана, принципиальная разница между эпистолярными сочинениями середины XVIII и начала XIX вв. состоит в различном объеме памяти адресата. Если в «интимном» стихотворении В.Майкова Э.Чернышову автор перечисляет уже известные адресату события с тем, чтобы они стали достоянием всех, то А.С.Пушкин «сознательно опускает как известное или заменяет намеком в печатном тексте, обращенном к любому читателю, то, что заведомо было известно лишь очень небольшому кругу избранных людей»[131].

В 30 –70-х гг. XVIII в. подобная недоговоренность была возможна лишь для дружеских и недопустима для панегирических или нравоучительных писем. Муравьев же все «роды» посланий ограничивает посланием дружеским, предполагающим разделение аудитории на знающего друга и многое не понимающих читателей.

Конечно, дружеские послания занимали свое место и среди эпистолярных сочинений поэтов «Полезного увеселения», но в переписке Ржевского с Нарышкиными объем памяти адресата соответствует объему памяти читателей. Никакого разделения аудитории на посвященных и «невегласов» в нравоучительной переписке не может быть в силу авторской установки на воспитание всех. Таким образом, поэтические послания XVIII в. оказываются типологически связанными с апостольскими текстами, и их видимое различие, основанное на «интимности» поэтического и открытости апостольского послания, оказывается мнимым.

Вместе с тем появление третьего поджанра — «послания» и на практике, и в теории связано с устоявшейся эпистолярной традицией XVIII в. Многие послания конца XVIII в. сохраняют пафос нравоучительных эпистол и писем «Полезного увеселения». Так, в помещенном в «Беседующем гражданине»(1789. Ч. III) анонимном «Послании к Правдону» читаем:

Любезный друг Правдон! Ты просишь наставленья,
Как жизнь покойну весть, избегнуть униженья...[132]

Правда, учительство поэтов «Полезного увеселения» подменяется откровенной иронией, основанной на антисоветах:

На что нам Искренность, на что душевна Честь?
Коль можно все без них коварством приобресть?

Прими ка мой совет, так лучше будет дело!
Сгони ты Честь с двора, сдружись с лукавством смело...[133]

Русскую эпистолярную поэзию конца XVIII в. характеризует разочарование в идее нравственного перевоспитания человека. В «Эпистоле к Н.Р.Р.***» М.Муравьев замечает, что

Благополучие, которо нам толь лестно,
Любезный друг! Оно с сей жизнью несовместно...
Сенека лишь того велит счастливым звать,
В ком добродетель есть отрады тихой мать...
Кто чуждых благ себе всю прелесть презирает,
Чья роскошь только в том, что роскошь попирает.
Довольно мне, сыща такого одного,
Отстану я в тот час от мненья своего[134]

Теперь, когда иллюзии недавнего прошлого оказались развеяны, поэтам остается иронизировать над своими теориями. Однако новое содержание заключается в старые формы. Как бы не менялись установки поэтов — продолжателей эпистолярной традиции середины столетия, жанровые признаки послания остаются неизменными на протяжении всего века.

Рассуждения Муравьева во многом совпадают с эпистолярной теорией Тредиаковского. Оба они первичной формой жанра считают прозаическое письмо: Тредиаковский замечает, что «пиитическая» эпистола почти ничем не отличается от «простой», а Муравьев формулирует правила написания только прозаических эпистолярных текстов и иллюстрирует их такими сочинениями, как «Письмо Плиния к другу» или «Письмо некоторого мореплавателя».

Как и Тредиаковский, Муравьев говорит о присущей эпистолярной системе субординации: «В письмах наблюдаются те же благопристойности, какие в обхождении. К равному пишут без чинов, к высшему с почтением, к нижнему с учтивостью»[135].

Подобно Тредиаковскому, Муравьев много внимания уделяет различию между тонкой шуткой и оскорбительным смехом: «Ничто не украшает столько писем, как благородная простота. Тон письма может быть различен: почтителен, важен, делен, забавен, остроумен, шутлив и трогающ до умиления. Весьма приятна благородная и тонкая шутка, но опасаться надобно произвести такой смех, которого разумный человек стыдится»[136]. Сам же Муравьев создает и письма, и эпистолы, и вышедшее отдельным изданием послание.

Таким образом, теоретические рассуждения Муравьева позволяют увидеть процессы, происходящие в русской эпистолярной поэзии конца XVIII в.: среди прочих «родов» эпистолярия лидирующее положение начинает занимать дружеское послание.

Итак, несмотря на безукоризненную стройность сформированной в 30-е гг. XVIII в. «новой» русской эпистолярной системы, послание претерпело сложную эволюцию. При этом развитие жанра

шло по пути расширения и усложнения всей системы. Следующим значительным этапом в развитии русской эпистолярной поэзии стало творчество русских авторов первой трети XIX в. Однако их творчество базировалось на достижениях русского эпистолярия XVIII в., который стал предметом настоящего исследования.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См., например: Поспелов Г.Н. Проблемы исторического развития литературы. М., 1972. С. 154; Хаван В.И. Некоторые аспекты типологии жанра поэтического послания. // Проблемы литературных жанров. Материалы Пятой конференции. Томск, 1987. С. 137

[2] См., например: Тынянов Ю.Н. Литературный факт. // Тынянов Ю.Н. Литературный факт. М., 1993. С. 130–133; Степанов Н.Л. Дружеское письмо начала XIX в. // Степанов Н.Л. Поэты и прозаики. М., 1966. С. 81; Гинзбург Л.Я. Пушкин и реалистический метод в лирике. // Рус. литература. 1962. № 1. С. 29. Грехнев В.А. Дружеские послания пушкинской поры как жанр. // Болдинские чтения. Горький, 1978. С. 32–49; Маркин А.В. Дружеское послание 1780–1820 гг. и традиция Анакреона и Горация в русской литературе. Свердловск, 1990. С. 18–26.

[3] См.: Петров Н. И. О словесных науках и литературных занятиях в Киевской академии от начала ея до преобразования в 1819 году // Труды Киевской духовной академии. 1868. № 3. С. 497.

[4] См.: Перетц В.Н. В.Тредиаковский как новатор в области теории поэзии и русского стиха // Перетц В.Н. Историко-литературные исследования и материалы. Спб., 1902. Т. 3. С. 59.

[5] Тредиаковский В.К. Новый и краткий способ к сложению российских стихов. Спб., 1735. С. 34.

[6] Там же. С. 34.

[7] Петров Н. И. О словесных науках... С. 498.

[8] Тредиаковский В.К. Новый и краткий способ... С. 34.

[9] Там же. С. 35.

[10] Там же. С. 36.

[11] Тредиаковский В.К. Способ к сложению российских стихов против выданного в 1735 году // Тредиаковский В.К. Сочинения и переводы как стихами, так и прозою. Спб., 1752. Т. 1. С. 147.

[12] Аполлос (Байбаков) Правила пиитические в пользу юношества. Спб., 1774. С. 3.

[13] Там же. С. 22.

[14] Фонвизин Д.И. Опыт российского сословника. // Сочинения Д.И.Фонвизина. Спб., 1893. С. 171.

[15] Сумароков А.П. Две епистолы. В первой предлагается о русском языке, а во второй о стихотворстве. Спб., 1748. С. 5.

[16] Там же. С. 17.

[17] Тредиаковский В.К. Новый и краткий способ к сложению российских стихов. Спб., 1735. С. 35.

[18] Пекарский П. История Императорской Академии наук в Петербурге. Спб., 1873. Т. II. С. 131—132.
[19] «Трудолюбивая пчела». Спб., 1759. Май. С. 283.
[20] Сумароков А.П. Речь, идиллия и епистола Великому Князю Павлу Петровичу в день его рождения. Спб., 1761. С. 13.
[21] Сумароков А.П. Полн. собр. всех соч. Ч. IX. М., 1781. С. 175—176.
[22] Там же. С. 86.
[23] Бильбасов В.А. История Екатерины II. Берлин, 189-. Т. 12. Ч. I. С. 285.
[24] Там же. С. 285.
[25] См.: Orationes Panegyricae. Moscou, 1775.
[26] Saint-Nicolas I.—G. Epître aux soldats Russes. Moscou, 1775. P. 1.
[27] Ibid. P. 8.
[28] Сумароков А.П. Ода ея императорскому величеству Великой Государыне Екатерине Алексеевне ... на торжество мира с Портою Оттоманскою. М., 1775. С. 7.
[29] Saint-Nicolas I-G. Epître aux soldats Russes ... P. 5.
[30] Сумароков А.П. Ода ... на торжество мира с Портою Оттоманскою. С. 6.
[31] Saint-Nicolas I-G. Epître aux soldats Russes ... P. 7.
[32] Там же. С. 3.
[33] Верещагин И.А. Ода на торжество заключения мира между Россией и Оттоманской Портою. М., 1775. С. 4.
[34] Там же. С. 3.
[35] Saint-Nicolas I-G. Epître aux soldats Russes ... P. 7.
[36] Верещагин И.А. Ода на торжество заключения мира ... С. 11.
[37] Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. в 10 тт. Т. 8. М.; Л. 1959. С. 199.
[38] См.: Тынянов Ю.Н. Ода как ораторский жанр // Тынянов Ю.Н. Поэтика. История литературы. Кино. М. 1977.
[39] С-Петербургские ведомости. Прибавление к № 80. 1762. 4 октября
[40] Saint-Nicolas I.—G. Epître aux soldats Russes ... P. 3.
[41] См.: «Праздное время в пользу употребленное». Спб., 1759. Ч. I. С. 233, 311, 347, 376. Ч. II. С. 76, 108, 121, 212, 239, 189.
[42] См.: Стричек А. Денис Фонвизин. М., 1994. С. 240.
[43] См.: Послание г. Сумарокова, написанное им при смерти к одному его другу. Спб., 1777. С. 3.
[44] Державин Г.Р. Письмо ея Императорскому Величеству, в котором приносится благодарность от получившаго ея Милости Коллежскаго Советника Державина. Спб., 1777. С. 4.
[45] Сумароков А.П. Письмо к девицам г. Нелидовой и г. Барщовой. Спб., 1774. С. 1.
[46] Там же. С. 1,4.
[47] Костров Е.И. Полн. собр. всех сочинений и переводов в стихах. Спб., 1802. Ч. 1. С. 151.
[48] Там же. С. 152.
[49] Хвостов Д.И. Письмо к его сиятельству графу Александру Васильевичу Суворову — Рымникскому на случай поражения Визиря с главными силами при реке Рымник 1789 года, сентября 11 дня. М., 1789. С. 4.

[50] Там же. С. 6,7.
[51] Майков В.И. Письмо его сиятельству графу Петру Александровичу Румянцову. М., 1775. С. 5.
[52] Петров В.П. Сочинения. Спб., 1811. Т. 3. С. 24.
[53] См.: Берков П.Н. «Письмо к г. В.» М.В.Ломоносова // Литературное творчество М.В.Ломоносова. Исследования и материалы. М.; Л., 1962. С. 4–14.
[54] «Ежемесячные сочинения к пользе и увеселению служащие». Спб., 1756. Янв. С. 70.
[55] Петров В.П. Сочинения. Т. 3. С. 262–263.
[56] Там же. С. 263.
[57] Там же. С. 264, 265.
[58] Тредиаковский В.К. Новый и краткий способ... С. 36.
[59] Ломоносов М.В. Предисловие о пользе книг церковных в российском языке // Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. в 10 тт. М.—Л. 1952. Т. 7. С. 589.
[60] Берков П.Н. Ломоносов и литературная полемика его времени. 1750–1765. М.; Л., 1936. С. 175–176.
[61] См.: Остолопов Н.Ф. Словарь древней и новой поэзии. Спб., 1821. Т. I. С. 401–406.
[62] См.: Ломоносов М.В. Краткое руководство к риторике на пользу любителей сладкоречия. // Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. Т. 7. М.; Л. 1952. С. 69–76.
[63] Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. Т. 8. М.; Л. 1959. С. 289. В «Письме о пользе стекла ...» И.И.Шувалов представлен как помощник императрицы в деле просвещения России: Елизавета

... пользу общую отечеству прозря,
Ученью велит расшириться в моря,
Умножив бодрость в нем щедротою Своею!
А Ты, о Меценат, предстательством пред Нею
Какой наукам путь стараешься открыть ...
(Там же. С. 522)

[64] См.: «Полезное увеселение». М., 1760. Дек. С. 194–197.
[65] Лепехин М.П. «Дворянин — философ» в кругу почитателей (новонайденные материалы о литературно — художественном окружении Ф.И. Дмитриева-Мамонова. // XVIII век. Сб. 14. Л., 1983. С. 309.
[66] Петров В.П. Сочинения... Т. 3. С. 19.
[67] Там же. С. 72.
[68] «Собеседник любителей русского слова». 1783. С. 66.
[69] Лепехин М.П. "Дворянин-философ..." С. 310.
[70] Там же. С. 314.
[71] Лепехин М.П. "Дворянин-философ..." С. 314.
[72] См.: Переписка Вольтера с Екатериной II. Спб., 1882. С. 227.
[73] См.: Дмитриев-Мамонов Ф.И. Эпистола от генерала к его подчиненным ... М., 1770. С. 3.
[74] Там же. С. 4.
[75] Там же. С. 14.

[76] См.: Гуковский Г.А. Очерки по истории руской литературы XVIII в., М., 1936. С. 30–46.
[77] Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 114–115.
[78] Кожевников В.А. Философия чувства и веры в ея отношениях к литературе и рационализму XVIII века и критической философии. М., 1897. Ч. I. С. 19.
[79] Сочинения, письма и избранные переводы князя Антиоха Дмитриевича Кантемира. Спб., 1867. Т. I. С. 385.
[80] Тредиаковский В.К. Сочинения и переводы... С. 287.
[81] См.: Сочинения ... Антиоха Дмитриевича Кантемира. Спб., 1868. Т. II. С. 21–96.
[82] См.: Сумароков А.П. Собр. соч. Т. VI. М., 1781. С. 249 — 277.
[83] Кожевников В.А. Философия чувства и веры ... С. 20.
[84] См.: «Ежемесячные сочинения...» Спб., 1756. Янв. С. 70.
[85] Там же. С. 70, 71.
[86] Там же. С. 71.
[87] Там же. 1755. Сент. С. 272.
[88] « Свободные часы». М., 1763. Декабрь. С. 697.
[89] Там же. С. 694.
[90] Epîtres diverses sur des sujets differens. Amsterdam, 1753. V. I. P. 201.
[91] Ibid. P.202.
[92] Херасков М.М. Епистола ко Всепресветлейшей Державнейшей Великой Государыне Емператрице Екатерине Алексеевне Самодержеце Всероссийской, принесенная в день Высочайшего Тезоименитства Ея Императорского Величества Московским университетом. М., 1762. С. 3.
[93] Херасков М.М. Епистола ко Всепресветлейшей Державнейшей Великой Государыне Императрице Екатерине Алексеевне, Самодержеце Всероссийской, которой в день Высокоторжественного Коронования Ея Императорского Величества приносит именем Московского университета Михайла Херасков. М., 1763. С. 6.
[94] Там же. С. 4.
[95] Херасков М.М. Епистола ... ко ... Императрице Екатерине Алексеевне ..., принесенная в день ... Тезоименитства... С. 3.
[96] Херасков М.М. Епистола ... ко ... Императрице Екатерине Алексеевне ... в день ... Коронования ... С. 6.
[97] С-Петербургские ведомости. Прибавление к № 55. 1762. 3 июля.
[98] Херасков М.М. Епистола ... ко ... Императрице Екатерине Алексеевне ... в день ... Коронования ... С. 5, 6.
[99] Там же. С. 6.
[100] Херасков М.М. Епистола ... ко ... Императрице Екатерине Алексеевне ... в день ... Тезоименитства... С. 4.
[101] Там же. С. 5.
[102] См.: С-Петербургские ведомости. Прибавление. № 61. 1762. 30 июля.
[103] Там же.
[104] Илюшин А.А. Проблема барочной поэтической антропонимии (Имя поэта и его литературная репутация) // Барокко в славянских культурах. М., 1982. С. 232.
[105] Княжнин Я.Б. Избранное. М., 1991. С. 336.

106 Херасков М.М. Епистола ... ко ... Императрице Екатерине Алексеевне ... в день ... Тезоименитства... С. 6.
107 Херасков М.М. Епистола ... ко ... Императрице Екатерине Алексеевне ... в день Коронования ... С. 6.
108 См.: Быкова Т.А. К истории текста «Од торжественных» А.П.Сумарокова. // XVIII век. Сб. V. Л., 1962. С. 383—392.
109 Сумароков А.П. Полн. собр. всех соч. М., 1781. Ч. IX. С. 233.
110 Там же. С. 231.
111 Нечкина М.В. Вольтер и русское общество. // Нечкина М.В. Функция художественного образа в историческом процессе. М., 1982. С. 183.
112 Остолопов Н.Ф. Словарь древней и новой поэзии... С. 405.
113 Тредиаковский В.К. Новый и краткий способ... С. 34.
114 Кочеткова Н. Д. «Послание к слугам моим: Шумилову, Ваньке и Петрушке» Д.И.Фонвизина. // Анализ одного стихотворения. Межвузовский сборник. Л., 1985. С. 71.
115 Там же. С. 73.
116 Стричек А. Денис Фонвизин ... С. 121—122.
117 Фонвизин Д.И. Собр. соч. Спб., 1893. С. 172.
118 Словарь русского языка XI — XVII вв. М., 1991. Вып. 17. С. 173.
119 Тредиаковский В.К. Новый и краткий способ... С. 36.
120 Фонвизин Д.И. Собр. соч. С. 172.
121 Лермонтов М.Ю. Соч. в 4-х тт. М., 1988. Т. I. С. 140.
122 См.: Сопиков В.С. Опыт российской библиографии. Спб, 1905, ч.IV. С. 86—93
123 Державин Г.Р. Письмо ея Императорскому Величеству, в котором приносится благодарность от получившаго ея Милости Коллежского Советника Державина. Спб., 1777. С. 4.
124 См.: Виршевая поэзия. М., 1989. С. 31, 113. В древнерусской практике «послание» — не единственное обозначение апостольских эпистолярных сочинений. Так, в «Житии Иоанна Златоуста» послания апостола Павла и «окружные послания» иерархов названы греческим словом «эпистолиа» («Любя же зело блаженный Иоанн епистолиа премудраго Павла», «Мнози от клирик, мнози же и от царев муж ... паче ся на то устремляху и строяху, дабы велик собор в Константине граде был ово епистолиами, а другое не пишуще, но тако посылающе» (Великие Минеи Четьи, ноябрь 13—15. Спб., 1899. С. 963; 1025.). Больше того, для древнерусской литературы «епистолия — послание письменое» (Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1991. Вып. 17. С. 173). Однако если в средневековой эпистолярной литературе «епистолии» встречаются довольно часто, то в XVIII в. это наименование исчезает из русского эпистолярия, и за апостольскими произведениями сохраняется лишь одно наименование.
125 Вяземский П.А. Стихотворения. Библиотека поэта (малая серия). М., 1978. С. 72.
126 Муравьев М.Н. Что есть письмо? // Муравьев М.Н. Собрание писем различных творцов, древних и новых. Спб., б.г. С. 5.
127 См.: Поликарпов Ф. Лексикон треязычный, сиречь речений славянских, еллино-греческих и латинских сокровище: Из различных древних

и новых книг собранное и по славянскому алфавиту в чин расположенное. М., 1704.

[128] Муравьев М.Н. Что есть письмо?... С. 5.

[129] Там же.

[130] Мончева Л.Н. Апостолическое письмо в становлении художественно-эстетической традиции средневековой литературы. // ТОДРЛ, Л., 1989. Т. 42. С. 190.

[131] Лотман Ю.М. Текст и структура аудитории. // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Таллинн, 1992. Т. I. С. 164.

[132] «Беседующий гражданин». Спб., 1789. Ч. III. С. 372.

[133] Там же.

[134] См.: Муравьев М.Н. Стихотворения. Библиотека поэта (большая серия). Л., 1967. С. 146.

[135] Муравьев М.Н. Что есть письмо?... С. 5 — 6.

[136] Там же. С. 6.

ХРОНИКА ЗАСЕДАНИЙ ОБЩЕСТВА ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ. №№ 334–413 (1995–1997 гг.)*

1995 г.

334. Клочкова Е.С. (Нижний Новгород).
Структура текста «Жития Евфимия Суздальского».
1.XI.

335. Отчетно-перевыборное собрание Общества исследователей Древней Руси.
8. XI.

336. Новикова Л.Н. (Нижний Новгород).
Эпистолярное наследие художницы-старообрядки Анны Николаевны Путиной.
15. XI.

337. Романов Г.А.
К вопросу о Синодике московского Сретенского монастыря.
22. XI.

338. Филюшкин А.И. (Воронеж).
Модель царства в русской книжности XV–XVI вв.
29. XI.

339. Смирнов Ю.И.
Змей-любовник в «Повести о Петре и Февронии» и фольклорные параллели.
6. XII.

340. Юрганов А.Л.
Опричнина и Страшный Суд.
13. XII.

---

* Доклады №№ 1–159 за 1986–1990 гг. перечислены в кн.: Древнерусская литература: изображение общества. М., 1991. С. 220–224. Доклады №№ 160–333 за 1991–1995 гг. перечислены в кн.: Древнерусская литература: изображение природы и человека. М., 1995. С. 319–324.

О предстоящих докладах регулярно извещают членов Общества Р.В.Бахтурина, О.В.Гладкова, А.С.Демин, Н.Ф.Донченко, А.М.Зеленокоренный, А.Н.Ковалев, Л.Н.Коробейникова, М.Ю.Люстров, Ю.И.Медведев, Д.С.Менделеева.

341. Щапов Я.Н.
Запад в русской политической мысли XIII—XIV вв.
20. XII.

1996 г.

342. Аннушкин В.И.
Древнерусская лексика, обозначающая красноречие.
10. I.

343. Бычкова М.Е.
Образ рыцаря в древнерусской литературе конца XV — первой половины XVI в.
17. I.

344. Кошелева О.Е.
Побег на Запад В.А.Ордина-Нащокина: причины, последствия, реакция современников.
24. I.

345. Самарин А.Ю.
О датировке и авторстве «Истории о невинном заточении ближнего боярина Артемона Сергеевича Матвеева».
31. I.

346. Чичуров И.С.
Киевский митрополит Ефрем и древнерусская антилатинская полемика XI в.
7. II.

347. Демин А.С.
Принципы научно-литературного перевода с древнерусского на русский (на примере летописного рассказа об Олеге Вещем).
14. II.

348. Добродомов И.Г.
Кто такие «хины» в «Слове о полку Игореве».
21. II.

349. Горский А.А.
Поход князя Игоря в глазах современников.
28. II.

350. Гусева А.А. Украинский переплет XVII—XVIII вв.
6. III.

351. Голейзовский Н.К.
Загадки Благовещенского собора в Московском Кремле.
13. III.

352. Карсанов А.Н.
Об антской проблеме.
20. III.

353. Рогачевская Е.Б.
Некоторые художественные особенности славянской оригинальной гимнографии IX–XII вв.
27. III.

354. Кречмер А.Г. (Германия).
О русской эпистолярной культуре XVII и раннего XVIII вв.
3. IV.

355. Пожидаева Г.А.
Византийские традиции в новых церковных распевах Московской Руси конца XV — начала XVII вв.
10. IV.

356. Трофимова Н.В.
«Повесть о Тимофее Владимирском» и «Казанская история».
17. IV.

357. Гладкова О.В.
Малоизвестное «Слово» XI в. на обновление киевской Десятинной церкви.
24. IX.

358. Щеголева Л.И.
Числовая символика греческих евангельских текстов.
15. V.

359–363. Конференция «Древняя Русь и Запад».
20–24. V.

364. Морозов Б.Н.
Странствующий клирошанин и книжник конца XVI — начала XVII в. Иона Соловецкий.
29. V.

365. Бучилина Е.А. (Нижний Новгород).
Апокрифические молитвы.
5. VI.

366. Добродомов И.Г.
«Кметы» «Слова о Полку Игореве» в свете осетинского языка.
25. IX.

367. Сумаруков Г.В.
Расшифровка первой тайнописной записи писца Домида в Апостоле 1367 г.
2. X.

368. Рындина А.В.
Балканские параллели статуе Николы Можайского XIV в.
9. X.

369. Кучкин В.А.
Александр Невский: биография и оценка деятельности.
16. X.

370. Азбелев С.Н.
Малоизвестные обстоятельства военной истории казачества XV—XVI вв. (по письменным и фольклорным источникам).
23. X.

371. 10-летие Семинария.
Гребенюк В.П.
Филология: проекты и достижения.
30. X.

372. Кузьмин А.В.
Первая династия ярославских князей (XIII век): историко-генеалогическое исследование.
13. XI.

373. Антонова Е.В.
Службы святым Борису и Глебу: проблемы авторства и реконструкции.
20. XI.

374. Немировский Е.Л.
О своих новых книгах по истории славянского книгопечатания.
27. XI.

375. Цыб С.В. (Барнаул).
Хронологическая заметка к «Житию Феодосия Печерского».
4. XII.

376. Самарин А.Ю.
О судьбах «Синопсиса» в России XVII — начала XIX вв.
11. XII.

377. Бычкова М.Е.
Восток и Запад в генеалогической поэме XVII в. о Нарбековых.
18. XII.

378. Рудаков В.Н.
Отъезд Дмитрия Донского в Кострому в оценке «Повести о нашествии Тохтамыша».
25. XII.

1997 г.

379. Добродомов И.Г.
Почему ломали копья в «Слове о полку Игореве».
15. I.

380. Лаврентьев А.В.
Для чего были отчеканены «золотые» Лжедмитрия I?
22. I.

381. Романенко Е.В.
Ненаписанные страницы «Жития Нила Сорского».
29. I.

382. Кузнецова Е.А.
Феномен цвета в дохристианской культуре восточных славян.
5. II.

383. Иванова М.В.
Ряд предметный и ряд словесный в «Житии Михаила Клопского».
12. II.

384. Гогешвили А.А.
Почему поют лебеди в «Слове о полку Игореве».
19. II.

385. Грачев Е.П.
Ритм «Слова о полку Игореве».
26. II.

386. Сумаруков Г.В.
Новое о половецких тотемах в «Слове о полку Игореве».
5. III.

387. Константинов В.М.
Птицы в «Слове о полку Игореве».
12. III.

388. Крылов Б.И.
Темные места «Слова о полку Игореве» глазами художника.
19. III.

389. Каляда Е.И.
Древнееврейские музыкальные инструменты и трансформация их названий в церковнославянской и русской традиции перевода Библии.
26. III.

390. Андреев И.Л.
«Достоверный охотник» (проблемы службы при царе Алексее Михайловиче)
2. IV.

391. Назаренко А.В.
«Хождения» игумена Даниила и древнерусский перевод послания папы Льва Великого к константинопольскому патриарху Флавиану.
9. IV.

392. Крутова М.С.
Тайная диакритика.
16. IV.

392. Кучкин В.А.
Ранняя история Москвы: новые данные.
23. IV.

394. Люстров М.Ю.
Иоанн Златоуст как жизненный ориентир патриарха Никона.
7. V.

395. Калугин В.В.
Латинские источники в переводческом кружке Андрея Курбского.
14. V.

396. Азбелев С.Н. (С.-Петербург).
Принятие царского титула московскими государями по письменным и фольклорным памятникам.
21. V.

397. Зеленокоренный А.М.
«Понизить» и «вонзить» в «Слове о полку Игореве».
28. V.

398. Кошелева О.Е.
Боярские духовные грамоты XVII в. и индивидуальность завещателей.
4. VI.

399. Черная А.А.
Философско-антропологический подход к изучению культуры.
11. VI.

400. Добродомов И.Г.
«Русское злато» в «Слове о полку Игореве».
24. IX.

401. Кириллин В.М.
О «великом покаянном каноне» Андрея Критского по древнерусской рукописи первой половины XIV в.
1. X.

402. Коротченко М.А.
Влияние сочинений Иосифа Волоцкого на произведения о Смуте.
8. X.

403. Агеева О.Г.
Принятие титула императора Петром I в 1721 г.
15. X.

404. Каравашкин А.В.
Идея преемственности власти в посланиях Ивана Грозного.
22. X.

405. Конявская Е.Л.
К вопросу об авторском сознании древнерусского агиографа (на примере Нестора).
29. X.

406. Иванова М.В. Язык древнерусских житий конца XIV–XV вв.
5. XI.

407. Ерусалимский К.Ю.
Идеальные советники в «Истории о великом князе московском» Андрея Курбского.
12. XI.

408. Кусков В.В.
Древнерусская литература и наша современность.
19. XI.

409. Демин А.С.
Как проявилось художественное мышление летописца в «Повести временных лет»
26. XI.

410. «Слово о полку Игореве» и его исследователи (памяти недавно умерших).
3. XII.

411. Отчетно-перевыборное собрание Общества исследователей Древней Руси.
10. XII.

412. Филюшкин А.И. (Воронеж), Каравашкин А.В.
Проблемы научного комментирования переписки Ивана Грозного с Андреем Курбским.
17. XII.

413. Косоруков А.А.
Уход Сергея Радонежского из Троицкого монастыря: причины и последствия.
24. XII.

СОДЕРЖАНИЕ

Сообщения и публикации

Рецензии

ГЕРМЕНЕВТИКА
ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Сборник 9

Технический редактор *Минутина Т.И.*

Корректор *Гусев В.Ю.*

ЛР № 02096117

Формат 60x90 1/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Академическая. Печать офсетная. Печ. л. 30.00.
Тираж 1000 экз.

Специализированное издательско-торговое предприятие "Наследие"
121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6. Заказ № 8